

~~A VI 1000~~

GIOVANNI GENTILE

I PROFETI

DEL

RISORGIMENTO ITALIANO



VALLECCHI EDITORE FIRENZE

—
PROPRIETÀ LETTERARIA
—

A
BENITO MUSSOLINI
ITALIANO DI RAZZA
DEGNO DI ASCOLTARE
LA VOCE DEI PROFETI
DELLA NUOVA ITALIA

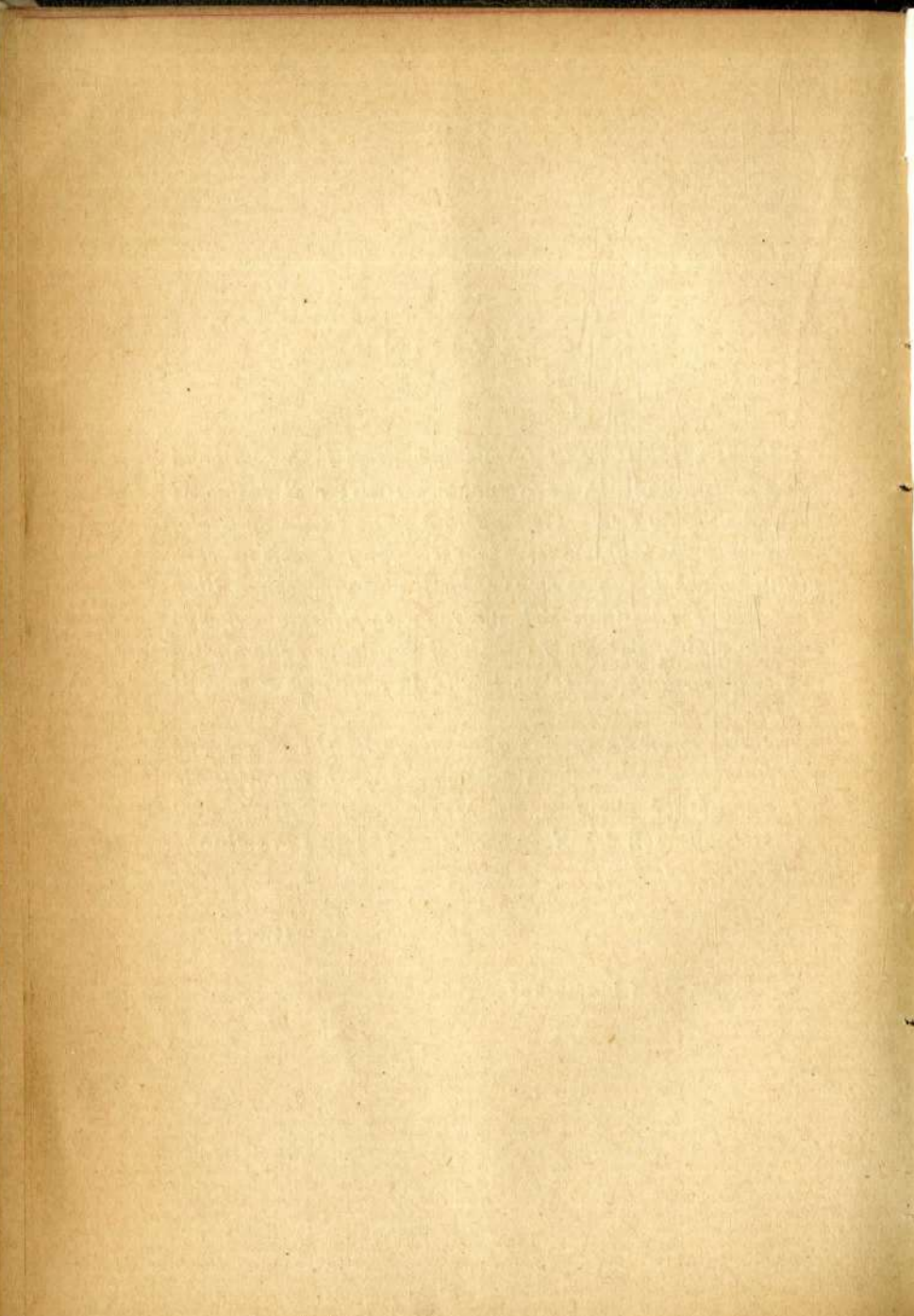
PREFAZIONE

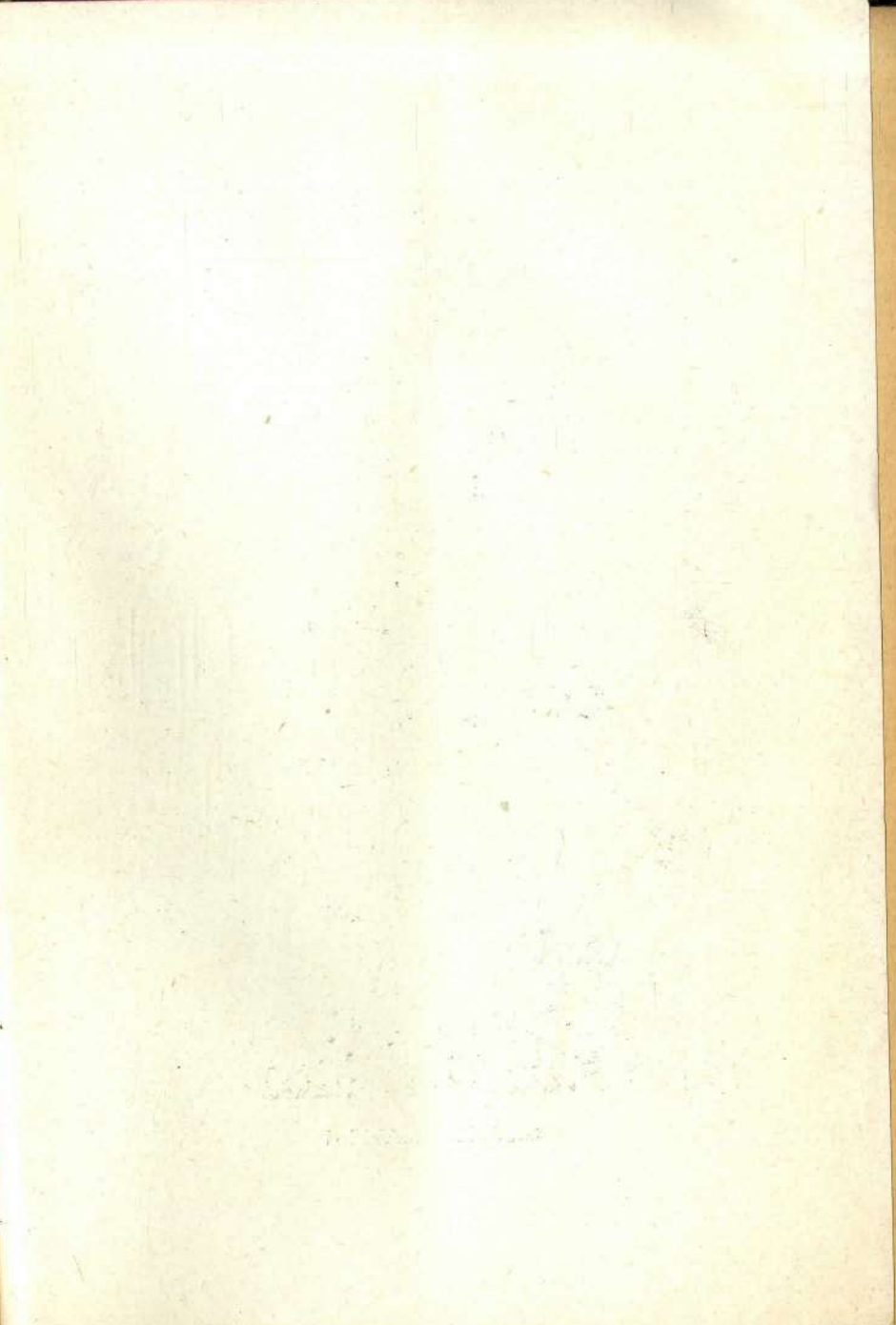
I due saggi seguenti furono pubblicati la prima volta nella rivista Politica di Roma, nel 1919; e il primo di essi, quell'anno stesso, ristampato a parte in un opuscolo, che ebbe larga diffusione. Ma essi vanno insieme congiunti poichè nacquero come capitoli d' un medesimo libro sulle guide spirituali del nostro Risorgimento nel suo periodo eroico, quando fu posto il problema della nostra esistenza nazionale e se ne additò la soluzione a mo' di profezia.

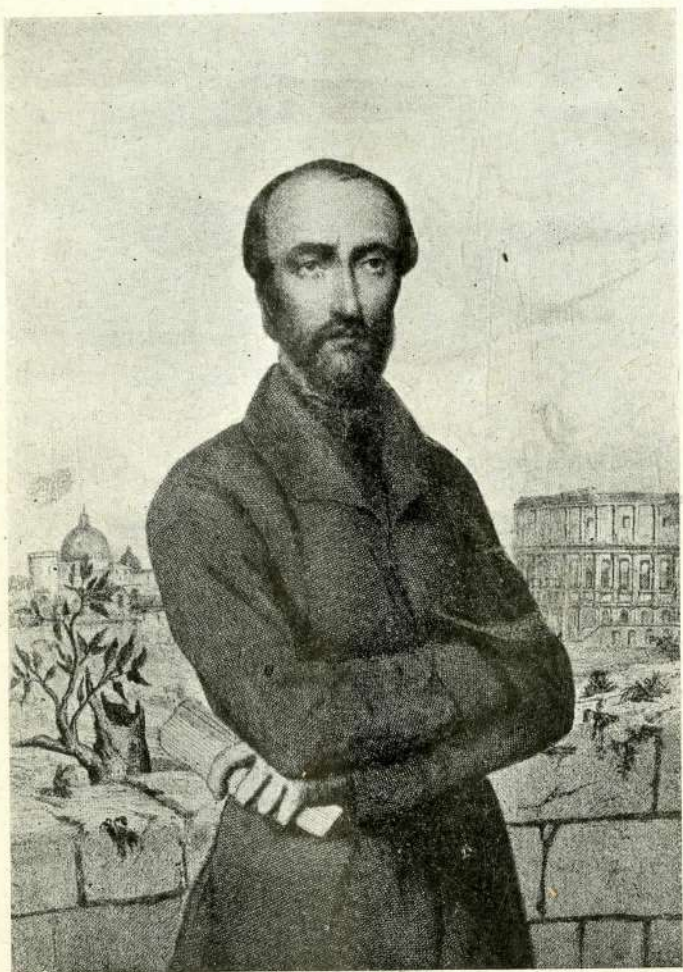
Questa profezia io non sono di quelli che la credono già tutta compiuta col 20 settembre 1870 o con Vittorio Veneto. Essa è una fede, un pensiero, alla cui vita e al cui sviluppo son legati in perpetuo la vita e lo sviluppo della nuova Italia.

G. G.

Roma, 12 febbraio 1923.







GIUSEPPE MAZZINI



I.

MAZZINI

Alla ricerca del Mazzini.

Troppo oggi si parla del Mazzini e del suo insegnamento, e troppo poco si fa per definire il suo pensiero e determinare quali siano stati gli effetti della sua opera nella storia del nostro Risorgimento, quale il significato e l'originalità delle sue idee, quale il valore perenne che esse possano per avventura conservare. L'ammirazione e il fascino che egli continua a suscitare sono sempre grandissimi: la critica a cui vien sottoposto il suo pensiero rimane sempre scarsa e affatto insufficiente, così negli ammiratori come nei detrattori, i quali continuano a lottare oggi intorno al suo nome quasi come lottavano nel 1848 e nel 1853: con la stessa passione, e non superiore intelligenza.

Uno de' più ferventi ammiratori, che, per la stessa professione de' suoi studi, ha l'abito dell'analisi e della critica, s'è sforzato ripetutamente di vincere le difficoltà che si oppongono sempre a chi voglia mantenere l'alto concetto che per gli uomini grandi è prodotto e alimentato dalla leggenda e dall'amore e insieme ridurre con severo spirito critico la loro

figura gigantesca alle proporzioni naturali. E chi legga il libro di Gaetano Salvemini, che è degli studi più accurati che abbiamo sul Mazzini, non può non rendere omaggio alla lealtà scientifica con cui l'autore, mazziniano convinto, s'industria d'intendere e giudicare secondo giustizia e verità storica il suo eroe. Ma, letto il libro, si rimane pure con una curiosa impressione. Impressioni di vuoto e di delusione. Si è seguito l'autore in una ricerca che prometteva la scoperta del vero, del grande Mazzini; ma quando si è alla fine, questo Mazzini non s'è trovato. S'è incontrato bensì un uomo di merito, ma non straordinario, di poche idee, non tutte sue (1), e la cui forza è costituita tutta nella tenacità e quasi testardaggine con cui bandì sempre quelle idee: qualcuna delle quali trionfò, ma non per l'azione dello stesso Mazzini, anzi malgrado i suoi metodi e pel concorso di forze storiche, che nè egli promosse, nè egli mai seppe apprezzare equamente: un uomo dunque, che adempì anche lui la sua funzione storica, ma non quel profeta, quel

(1) [Mi dispiace di dover rilevare come uno dei frequenti segni del fanatismo inintelligente di certi esaltatori del M., la curiosa interpretazione a cui diedero luogo queste parole nella prima pubblicazione del presente scritto, come se il giudizio adombratovi fosse il giudizio mio sul M. anzi che quello da me attribuito al Salvemini. Vedi p. es. lo scritto lungo, troppo lungo, di E. BERTANA, *Intorno al M.*, nella « N. Riv. Stor. », 1919, pp. 499, 504, 510 e pass. Ma, malgrado tutte le inintelligenze, non voglio davvero dar prova di così cattivo gusto da indurmi ora a fare il commento di me medesimo! Degli equivoci del prof. Bertana s'è accorto del resto anche l'egregio prof. A. LEVI, *Asterischi mazziniani*, nella « Riv. di filos. », del luglio-settembre 1921, p. 262].

veggente, quel maestro, che avrebbe sempre qualche cosa da insegnarci.

Non vorrei esagerare. Il Salvemini distingue e studia in due parti ben separate il pensiero e l'azione del Mazzini. Distinzione poco mazziniana, in verità; perchè una delle caratteristiche della mentalità e, diciamo pure, della dottrina del grande agitatore è appunto questa, che il pensiero è vero pensiero (scienza, filosofia, religione, anche arte) solo quando è azione; nè egli scrisse o pensò mai, se non per esercitare un'azione. Comunque, la distinzione può giovare sempre, didatticamente, all'analisi e all'interpretazione. E il Salvemini, con brevità ma con precisione di contorno, espone le teorie religiose, politiche e sociali del Mazzini, accennando sempre — e questo è un merito particolare del suo studio — le fonti sansimoniane di queste teorie. Alle quali fonti sansimoniane bisognerebbe pure aggiungere le polacche, dalle quali così strettamente dipende il carattere religioso della dottrina mazziniana della nazionalità, e le lamennaisiane che rimangono ancora quasi interamente da studiare. Ma all'esposizione segue un giudizio di coteste dottrine, che al Salvemini sembra di potere sinteticamente definire, in tono piuttosto ironico, « una specie di Evangelo Eterno del

.... calabrese abate Gioacchino
di spirito profetico dotato;

molte fra le idee democratiche dei giorni nostri incastrate in uno di quei sistemi teocratici-utopistici, di cui fu così feconda la scolastica medievale; la fusione del *De monarchia* di Dante, del *Contratto sociale* di

Rousseau e delle dottrine sansimoniste, compiuta da un rivoluzionario unitario italiano del secolo XIX » (1). Come a dire, un pasticcio.

Il Salvemini infatti ritiene che « facile sarebbe lanciare obiezioni rovinose contro un edificio costruito con metodi così estranei alle nostre abitudini intellettuali, e dimostrare le numerose contraddizioni logiche ond'esso è attraversato e sconnesso, e mettere in evidenza la debolezza delle basi storiche su cui cerca di adergersi ». Per esempio: la legge del progresso è una pietra angolare del sistema mazziniano: tolta di peso, s'intende, dai sansimonisti, che l'avevan presa, a loro volta, dal Condorcet. Ebbene, per accettare le previsioni, che su questa legge fonda il Mazzini, bisognerebbe prima, secondo il Salvemini, trovare esatte le asserzioni mazziniane sul carattere e sulla successione dei vari periodi storici; « il che nessuno storico si arrischierebbe a fare ». Poi, in quella successione sarebbe necessario vedere il progresso che ci vede il Mazzini. Problema che, pel Salvemini, non è risoluto in quanto s'accetti l'ideale religioso del Mazzini, ma rimanda piuttosto a un altro problema: a quello cioè « contestatissimo e forse non superabile, di stabilire in che cosa il progresso consista ». Che è una difficoltà, come ognuno vede, piuttosto strana per un mazziniano: ma che può riuscire strana anche per uno che per qualsiasi motivo provi un qualche gusto nella lettura del Mazzini, e faccia insomma la più modesta stima de' suoi scritti; i quali si ridurrebbero a intollerabili esercizi rettorici se fosse così vuota la fede che tutti

(1) *Mazzini*, Catania, Battiato, 1915, p. 91.

li pervade nel progresso, ossia nell' idealità della storia, attraverso il suo svolgimento. E poi, e poi, dice il Salvemini: quand'anche un progresso, e un certo progresso ci fosse stato, basterebbe l'esperienza non mai smentita di tutti i secoli passati a garentirci l'impossibilità pel genere umano di percorrere vie diverse da quella che il Mazzini ha profeticamente assegnata?

Dunque, niente Mazzini profeta, in generale. E se si viene al particolare, e dai principii si passa alle conseguenze, peggio: i dubbi e le contestazioni si moltiplicano ad ogni passo. Mazzini, per esempio, dalla tendenza fatale di ogni nazione all'unità, argomenta e profetizza la fusione della Spagna e del Portogallo in uno Stato nazionale; ebbene, « perchè non prevede l'unità politica della Germania? » Così, egli parla sempre di Umanità (alla maniera degli umanitaristi francesi); e come può parlarne, se dal suo pensiero sono assenti quasi del tutto i popoli non europei?

Conclusione: « Delle affermazioni del Mazzini, parecchie sono arbitrarie e indimostrabili; e quelle, che prese a sè corrispondono a fatti e tendenze storiche reali, essendo dedotte da principii discutibili, facendo parte integrante di un sistema discutibile, dando dei fatti e delle tendenze, a cui si riferiscono, interpretazioni discutibili, diventano discutibili anch'esse; saranno vere, ma non per le ragioni addotte dal Mazzini ».

Il Mazzini fu un uomo dominato dal sentimento, incapace perciò di critica, di ragionamento, di sistema. Per lui, « tutto ciò che non aiuta ad affermare con la necessaria energia certi determinati ideali morali e politici, è materialismo, egoismo, sterile intellettualismo individuale ». La famosa crisi del 1836, de-

scritta dal Mazzini nelle sue *Note autobiografiche* (1), la tempesta del dubbio, da cui uscì rinvigorita la fede nella sua missione, come la superò? Non con ragionamenti, ma improvvisamente, quando tornò la calma nel suo spirito ed egli riacquistò il senso della legittimità delle sue aspirazioni sentimentali. Perchè egli non è un filosofo, ma un uomo d'azione; e la stessa incertezza vaga delle sue idee, il carattere morale della massima parte delle sue convinzioni è la forza dell'uomo d'azione. Egli è uno spirito essenzialmente religioso, il cui sistema, logicamente considerato, è inconsistente e contraddittorio, ma per ciò appunto, come altri prima del Salvemini era giunto a dire, più efficace come stimolo morale dell'apostolo-eroe; il quale « può attingere forza contemporaneamente alle due diverse concezioni (teistica e panteistica) della divinità: il Dio personale, padre e legislatore, gli comanda il dovere, la lotta, il sacrificio: il Dio, in cui vive e si muove tutto il creato, è presente alla coscienza dell'individuo che obbedisce, combatte e soffre, e gli dà la fede e la forza che gli occorre per resistere alla lunga disperata prova ». — Sofisma bello e buono; ma che importa? Esso ad ogni modo, riesce, anche per questa parte del contenuto religioso, a liquidare il pensatore; e giova a mettere in sodo questa tesi del Salvemini: che nel Mazzini non si deve cercare il pensatore; e che criticarlo come tale è ripetere alla rovescia l'errore che il Mazzini stesso commetteva credendo, secondo la moda del tempo suo, d'essere

(1) *Scritti editi ed inediti*, V, 207 ss.

un filosofo ; e, che, insomma, in lui bisogna considerare « il credente, l'apostolo, l'uomo d'azione ».

E sia. Passiamo dunque all'azione del Mazzini.

Studiando la quale, il Salvemini è conscio delle difficoltà che si oppongono a chi voglia esattamente determinare l'azione che è esercitata da un individuo sulla realtà del suo tempo e sull'avvenire : « terreno estremamente scabroso, sul quale è assai facile sdruciolare o verso gli eccessi del fanatismo apologetico, o verso le angustie della pedanteria critica, troppo aridamente schiava della documentazione immediata e brutale », e alla quale sfugge tutta quell'atmosfera invisibile in cui una grande personalità irradia il suo influsso. Ma studiare questa atmosfera pare anche al Salvemini molto difficile ; e ricordati un paio d'aneddoti, che possono dir molto o nulla, preferisce « tentar di fissare e di valutare quello che si potrebbe dire il nucleo solido centrale dell'azione mazziniana : la influenza diretta, che egli esercitò sugli uomini che lo avvicinarono, o che conobbero, lui vivente, le sue opere, e l'azione che alla sua volta questo primo gruppo immediato di apostoli mazziniani esercitò sull'andamento della realtà ». In verità, esaurito un tale studio, si sarebbe tutta quanta spiegata l'importanza storica dell'uomo ; il quale non può agire indirettamente se non attraverso di quelli su cui l'azione sua è diretta. E non si capisce come possa essere un grand'uomo pei posteri, chi non riuscì a dimostrare ai contemporanei la propria grandezza.

Se non che il capitolo, con cui il Salvemini conclude questa parte del suo studio, s'intitola —

ahimè! — *Insuccesso della predicazione religiosa mazziniana*, e non fa che illustrare la gran solitudine morale che, appunto per la sua fede religiosa (che era poi il nucleo della sua vita), pesò sempre sul Mazzini, anche in mezzo agli aderenti alla sua fede politica, e che gli faceva scrivere, p. e., dal carcere di Gaeta nel 1870: « Oggi non conosco persona al mondo colla quale io potessi vivere senza diventare ingrato e mutamente rabbioso dopo tre giorni. Non sanno come sono, da anni, triste nell'anima, come non mi dia forza se non la fede in un avvenire ch' io non vedrò.... come, se potessi scegliere, vorrei vivere in una assoluta solitudine » (1).

Cominciamo dalla *Giovane Europa*, fondata nel 1834, che avrebbe dovuto essere il collegio degli apostoli, e il centro di propaganda del pensiero mazziniano. Essa « non potè uscir mai dallo stato di abbozzo informe e primitivo ». « Ingenua e piuttosto umoristica » fu l'audacia con cui diciassette tra italiani, polacchi e tedeschi s'erano arrogata « la rappresentanza delle loro nazioni e del mondo intero »; ma tre anni erano appena trascorsi, ed ecco che « il Mazzini doveva confessare l'insuccesso completo della propria opera ». Eguale sorte toccò agli altri tentativi del 1846, del 1850 e del '55 per richiamare a vita l'organizzazione. Non parliamo poi degl' italiani. Fra essi la predicazione religiosa del Mazzini ebbe ai suoi tempi un insuccesso — è sempre il Salvemini che parla — che non si esagera a definire addirittura completo. Che se dagl' italiani d'allora si viene a quelli

(1) *Scritti editi ed inediti*, XV, p. CXXVIII.

d'oggi, l'autore sente certo di esprimere anche le disposizioni dell'animo proprio, dichiarando che questi ultimi non sembrano « meglio disposti a fare lo sforzo necessario per comprendere, e tanto meno quello d'adottare nella sua integrità, la rivelazione religiosa di Mazzini ». Anzi, « senza nessuna intenzione di fare un epigramma, è innegabile che moltissimi, quasi tutti i sedicenti mazziniani italiani, ignorano assolutamente chi fosse Mazzini ». Che è una verità da sottoscrivere a due mani.

Il misticismo mazziniano ripugna alle abitudini mentali degl'italiani. Quella sua religione era « troppo politica per chi anelava a una nuova fede (1), e troppo mistica per chi cercava semplicemente la libertà della patria; troppo ragionatrice per i sentimentali, troppo sentimentale per i ragionatori ». Ma, sopra tutto, era troppo laica la tendenza del liberalismo italiano, perchè potesse presso di questo incontrar favore « una teoria, così profondamente teocratica, avente, al di sotto delle contraddizioni superficiali, tanti punti di contatto con quell'altra, di cui gl'italiani erano dannati

(1) Non aveva dunque tutti i torti (come pare al MASCI, *Il pensiero filosofico di Giuseppe Mazzini*, nella « Rivista d'Italia », giugno 1905, p. 902, e ad A. LEVI, *La filosofia politica di Giuseppe Mazzini*, Bologna, Zanichelli, 1917, p. 33) il DE SANCTIS, quando disse (*La letteratura italiana nel secolo XIX*, Napoli, 1897, p. 417) quello del M. un « Dio politico », riferendosi, si badi, a quella corrispondenza del '32 col Sismondi (*Scritti editi ed inediti*, I, 317-37), dov'è, almeno in qualche passo, incontestabile la finalità politica della dottrina religiosa espostavi. Vero è che questa non è la vera dottrina del Mazzini.

a portare fremendo i malefici effetti». Teopompo — come motteggiando il Marx soprannominò il Mazzini — suscitò per questa parte proteste e avversioni generali. In fine, al Salvemini non pare che la Santa Alleanza dei Popoli, che il Mazzini voleva contrapporre alla Santa Alleanza dei Re, sarebbe stata costituita con un metodo diverso: malgrado tutte le differenze, lo stesso dommatismo, e quindi la stessa oppressione del pensiero. E ce n'è abbastanza per intendere perchè il binomio mazziniano *Dio e Popolo* dovesse apparire un ritorno pericoloso a teorie oltrepassate.

Via, dunque, la religione; via, cioè, tutta l'anima del sistema mazziniano. Il Salvemini bensì ci assicura che «sorte molto migliore incontrarono quelle idee mazziniane che avevano carattere più specialmente politico». Vediamo un po'.

Ecco qui le due idee politiche capitali del Mazzini rispetto all'azione sua principale, italiana: l'unità d'Italia e la repubblica: i due capisaldi della *Giovine Italia* fin dal 1831 o '30, quando ne fu concepito il primo disegno nella fortezza di Savona. Le due idee furono fin da principio strettamente congiunte e quasi complementari l'una dell'altra. Senza unità, lo Stato non avrebbe potuto essere tanto forte da tutelare la propria libertà; senza repubblica, alla libertà sarebbe mancata ogni garanzia e ogni base per realizzare e difendere l'unità politica. Così la repubblica come l'unità avevano bensì un fondamento nella dottrina religiosa del Mazzini; ma, una volta scartata questa, il Salvemini ha ragione: l'ideale repubblicano doveva obbedire alle contin-

genze storiche e piegarsi a quelle transazioni, che le vecchie Istruzioni della Giovine Italia nel 1842 avevano predicato « quasi sempre immorali e per giunta inutili ». Giacchè, in fatto, il Mazzini ondeggiava tra l'intransigenza repubblicana e la fede nella monarchia di Savoia, a seconda degli avvenimenti. La giustificazione reale del repubblicanismo della Giovine Italia consiste tutta nel recente ricordo del triplice tradimento regio, che il suo fondatore aveva visto coi suoi occhi nelle cose d'Italia: nel '20 a Napoli, nel '21 in Piemonte, nel '31 a Modena. Ma è perfettamente nel vero il Salvemini quando ritiene sincera e ispirata a una subitanea rinascita della fiducia nell'antico cospiratore del '21 la *Lettera a Carlo Alberto*. E ancora l'anno dopo il Mazzini esprimeva esattamente il suo schietto pensiero scrivendo (il 5 nov. 1832) al Sismondi: « Mi adatterei alla monarchia se.... un re di Piemonte o di Napoli, per esempio, ci desse a questo prezzo un nucleo d'esercito e d'arsenali. Io voglio l'indipendenza, e perciò tengo alla forza più che alla libertà; ma accetterei anche la libertà senza la forza, se ce la dessero, perchè l'una sarebbe un grande mezzo per acquistare più tardi l'altra e per sapersene servire ». E ancora nel 1834, scrivendo a Gaspere Rosales (1), affermava che l'importante non era il simbolo repubblicano o monarchico, ma il simbolo italiano, e che egli stesso si sarebbe schierato sotto il vessillo d'un Napoleone italiano che potesse sorgere a capo d'una provincia italiana contro l'austriaco. E sempre infatti si mostrò pronto a rinunciare al programma

(1) *Scritti*, ed. naz. X, 116.

massimo della repubblica, ogni volta che riuscì a persuadersi che fosse possibile per altra via l'esecuzione del programma minimo, che era per lui fondamentale: l'unificazione d'Italia. E nel 1863-64 non dubiterà perciò d'intendersi con Re Vittorio Emanuele per la liberazione di Venezia e di sfidare i rimproveri dei fanatici della repubblica. Atteggiamento che, se scuote dalle fondamenta la fede repubblicana del suo insegnamento, non giovò in pratica a spingere il Mazzini a un'adesione piena e realmente efficace all'opera della monarchia per la conquista dell'indipendenza. E anche il Salvemini — come già Bolton King, altro caldo ammiratore del Mazzini — non cela il torto del Mazzini per la condotta tenuta a Milano nel '48 verso Carlo Alberto.

Quanto poi ai repubblicani seguaci del Mazzini, mancando la loro repubblica della base religiosa che essa aveva nell'anima del Maestro, era naturale che ad essi dovesse riuscire assai più malagevole che non riuscisse al Mazzini mantenersi in bilico su quel filo di rasoio, in cui, secondo il Mazzini, sarebbe convenuto di camminare tra la Repubblica dell'utopia, attesa dall'insurrezione popolare, e la monarchia, rimasta in fatto fedele, dopo le prime prove del '48, alla sua missione nazionale. Fra tutti costoro l'ideale decade o si rialza secondo le vicende del nostro Risorgimento: oscurandosi ad ogni passo innanzi che si faccia con l'aiuto o per iniziativa del Governo regio, e tornando a brillare appena il movimento si arresti. Sicchè « via via che l'unità fu, bene o male, compiuta, si videro ad uno ad uno moltissimi fra gli antichi repubblicani far adesione definitiva alla mo-

narchia, come alla forma in cui per necessità di cose aveva finito per adagiarsi l'unità », ripetendo tutti, qual prima qual dopo, il processo di evoluzione del Carducci.

Lasciamo dunque che la repubblica vada a trovare la religione tra le scorie del pensiero mazziniano. « Volendo dieci, abbiamo prodotto due », disse una volta, in una sua lettera del '47, lo stesso Mazzini. Ebbene, contentiamoci del due; che è l'idea dell'unità italiana. Il Salvemini non ignora certo la storia di quest' idea — come idea di pensatori e come idea politica in atto — da Dante e dal Petrarca fino al Mazzini; ma è d'avviso che « dal 1815 al 1860 fu fermamente convenuto fra tutte le persone assennate che l'unità politica d' Italia, sotto forma fosse repubblicana fosse monarchica, era, per dirla con le parole di Cesare Balbo del 1843, puerilità, sogno tutt'al più da scolaruzzi di retorica, da poeti dozzinali, da politici di bottega ». — Asserzione, temo, troppo arrischiata; perchè la tesi, se non altro, del *Rinnovamento* giobertiano è appunto quella dell'unità, sia pure raggiungibile gradualmente, come infatti fu raggiunta; e non credo che il Salvemini voglia escludere il Gioberti dal numero delle persone « assennate »; come si potrebbe forse escluderne gli affiliati della Società dell' Unità Italiana. Questa Società era bensì una propaggine della *Giovine Italia*, ma si riallacciava pure alla tradizione locale dei Carbonari (1); e ad ogni modo lo Spaventa non fu mai sotto l' influsso mazziniano.

(1) S. SPAVENTA, *Dal 1848 al 1861: lettere, scritti, documenti* pubblicati da E. CROCE, Napoli, 1808, pp. 40-47.

Il Gioberti bensì fu nel '32 col Mazzini; ma, come vedremo, non deriva da lui. Pure con qualche riserva si può convenire col Salvemini, che il Mazzini sia più di tutti benemerito d'aver creduto nella unità italiana e di averla resa possibile con la sua fede e con la propaganda della sua fede; e che « tocchi bene a lui e non ad altri la gloria di avere creato quella preparazione psicologica, in cui naufragarono fra il 1856 e il 1860 le manovre murattiste e napoleoniche volte a sostituire all' Italia divisa e signoreggiata dall' Austria un' Italia sempre divisa e dominata dalla Francia; quella preparazione psicologica, donde scaturirono nel 1859 le annessioni dell' Italia centrale, nel 1860 la spedizione dei Mille, nel 1862 e 1867 Aspromonte e Mentana ». E si può anche dire che « tocchi bene al Mazzini la gloria di avere imposta alla vita pubblica italiana una idea-forza, della quale tutte le altre han dovuto, attraverso alle multiformi e miracolose vicende della nostra formazione nazionale, diventare subordinate e tributarie ».

E sta bene. Ma Alessandro Luzio, esaltatore della potenza storica del Genovese, ci ricorda (1) che « l'unificazione d' Italia non era, sicuramente, possibile senza l'ardire cavalleresco di casa Savoia, senza il genio diplomatico di Cavour, senza il brando fiammeggiante di Garibaldi: come senza rotaie, senza vagoni, senza macchinisti non può pensarsi servizio ferroviario ». Soltanto che la macchina si muove pel vapore compresso, e Mazzini, secondo il Luzio, rappresenta quella forza motrice, tenue, impalpabile che produsse il pro-

(1) G. M., Conferenza, Milano, Treves, 1905, p. 63.

digio dell'unità nazionale. Ma egli fu veramente la forza motrice? Il Salvemini scrive: «Se Garibaldi non fosse stato il braccio del partito unitario, come Mazzini ne fu la mente, se il Conte di Cavour e i suoi successori, stretti intorno alla monarchia sabauda con tutto il partito conservatore, non fossero intervenuti volta per volta, sia pure a confiscare per sè gli effetti del moto unitario, ma nello stesso tempo a consolidarli ed a procurare ad essi la sanzione delle diplomazie spaventate e riluttanti, sarebbe assai arrischiato dire se e fino a qual punto l'apostolato unitario mazziniano avrebbe potuto assumere forme concrete e tradursi da pensiero in realtà. Nè l'opera degli apostoli, dei combattenti, degli statisti deve farci dimenticare quello *che fu il fattore principale del nostro Risorgimento*: la grande opera collettiva della nazione anonima e non aggiogata a nessun uomo e a nessun partito, la quale col suo lucido buon senso, col suo non molto eroico, ma agile e geniale opportunismo, seppe volta per volta aspettare ed osare, tempestare e tacere, tirarsi indietro per saltar meglio in avanti, prendere il bene dove lo trovava, fondere le iniziative, diverse discordanti avverse, in una grande sintesi armoniosa ed equilibrata». Sicchè neppure, propriamente, il Mazzini può dirsi quella forza motrice, di cui parla il Luzio: perchè questa nazione anonima pare fosse tutta matura ad accogliere tante voci diverse, a conciliare tante discordi iniziative, dopo le varie e cospiranti idee unitarie sorte qua e là, come lo stesso Salvemini ricorda, nel periodo napoleonico, e le aspirazioni ancor vaghe dei Carbonari. E al trar dei conti, tutto Mazzini si ridurrebbe a un'idea, non nuova, ma fatta propria

e covata per decenni con ardore di fede indomita, quantunque rimasta sempre, per parte dello stesso Mazzini, nel campo dell'utopia, da cui senza l'opera altrui non sarebbe uscita. — E non c'è altro? Ed è questa la sua grandezza?

E come va che, fattasi quest'Italia una, che sarebbe stata dunque il suo sogno, e realizzatasi quest'idea, che sarebbe il maggior titolo della sua gloria, il Mazzini, nel 1871, a proposito delle onoranze a Carlo Bini, si rifiutava di assistere alla commemorazione dell'amico de' suoi giovani anni, morto martire di un' Idea, che gl'italiani avrebbero abbandonata? Egli, alla vigilia della sua morte, scriveva con sincero profondo accoramento: « Oggi noi rappresentiamo, paghi o dolenti, una menzogna d'Italia ». E non già perchè vedeva le nostre frontiere (Trento, Trieste, Nizza) in mano altrui: quand'anche fossero nostre, egli diceva, « noi avremmo il contorno materiale, l'organismo inerte d'Italia: manca l'alito fecondatore di Dio, l'anima della Nazione. I popoli che s'erano levati attoniti e presaghi di grandi cose a contemplare il risorgere dell'antica padrona del mondo, guardano delusi altrove, e dicono a se stessi: — Non è se non il fantasma d'Italia » (1). Dunque, un'Italia, sì, s'era fatta, ma non quella del Mazzini; e l'idea, che era stata sua e degli altri martiri, era fallita. Ciò che nel 1871 non avrebbe detto, per conto suo, Gioberti, nè Cavour, come non lo disse Vittorio Emanuele.

Questo Mazzini sentimentale, illuso, fisso in un'idea, che c'era anche prima di lui, e che si fa strada spo-

(1) *Scritti editi ed inediti*, XVIII, 239-40.

gliandosi del contorno ideale e passionale che l'investe nell'anima mazziniana; questo Mazzini, che non scopre nessuna verità, nè incarna nessun' idea storica, perchè infatti nessuna idea concepì netta e vibrante di vita nel mondo stesso della storia che doveva accoglierla, è dunque un nome vuoto o un enigma? Dire che fu un apostolo, non basta; perchè Paolo di Tarso rinnova il mondo col suo apostolato, ma in quanto la dottrina che insegna ha un contenuto profondamente originale e creatore, e la sua fede è sostanziata di una verità, che resiste per millennii a ogni corrosione di critica. Qual'è dunque la verità mazziniana?

II.

Il Mazzini dei democratici.

Al Salvemini sottentra un altro studioso, non meno accurato ed acuto, e non meno devoto al culto di Giuseppe Mazzini: Alessandro Levi, che, omesso lo scetticismo del Salvemini verso il carattere sistematico del pensiero mazziniano, ha scritto tutto un volume su *La filosofia politica di G. Mazzini* (1). Del quale volume non starò a fare quell'esame particolareggiato in cui mi sono indugiato per lo studio del Salvemini; e forse sarebbe sufficiente la sola osservazione seguente. Anche pel Levi « la filosofia politica del Mazzini si sublima in una fede » (p. 27). La sua fede è un'idea religiosa preesistente in lui ad ogni deduzione logica, ad ogni meditazione storica; anzi « egli non avrebbe cercato il suo Dio, se non ne fosse già stato posseduto » (p. 29). La sua filosofia politica rientra in una concezione etica, che è appunto questa concezione religiosa della vita. Orbene, pel Levi l'opera è grandiosa « e porta per ogni dove le tracce

(1) Ed. citata. Una 2ª ed. è uscita nel 1922.

del vero genio etico che l'ha ispirata »; e il tutto può dirsi un « monumento bronzeo ». Ma, c'è un ma terribile, a giudizio del Levi: « le basi gnoseologiche, su cui poggia il bronzeo monumento, sono, invero, assai fragili » (p. 31). Breve: la « nuda e sola morale » al Mazzini non basta; egli ha bisogno di Dio; e il Levi non solo ritiene che la teologia mazziniana ha « basi assai labili » (ciò che non vorrebbe dir molto, se egli, che attribuisce tanto valore alla dottrina etico-politica mazziniana, poi, quanto a sè, credesse che il bisogno mazziniano sia suscettibile comunque di appagamento), ma è d'accordo col Salvemini e con tutti gl'italiani della cui ripugnanza alla religione mazziniana ci ha parlato il Salvemini; e si conforta col riflettere che molto ha pur da imparare dalla fede mazziniana del dovere « anche colui che, non con la risibile avventatezza dei così detti spiriti forti, ma per convincimento tanto più profondo quanto più dolorosamente maturatosi, si sia discostato dalla credenza in Dio » (p. 48). Insomma, Dio non si può dimostrare, e avrebbe bisogno d'esser dimostrato; e perciò tutto l'edificio del Mazzini, per bronzeo che paia se visto da lontano, in realtà non esiste se non dipinto, perchè mancano del tutto quelle basi, che dovrebbero, secondo il Mazzini, sorreggerlo; e quelle idee che noi possiamo tuttavia rintracciare nel disegno da lui vagheggiato, in lui e per lui non hanno nessun valore, perchè prive dell'anima da cui dovrebbero essere ravvivate e organizzate in un pensiero coerente e vitale.

Questo è anche il succo del libro del Levi. Il quale, analizzando a parte a parte tutti i concetti della « filosofia politica » del Mazzini, giunge sempre a un mede-

simo risultato, che è quasi il suo ritornello : — Questo concetto è privo di fondamento, — ossia non è un concetto. Sicchè, in conclusione, la pretesa filosofia politica non è una filosofia, e non è nè anche una politica. Perchè è vero che l'egregio studioso non critica una teoria mazziniana senza affrettarsi, volta per volta, ad avvertire che, si badi bene, Mazzini non va considerato propriamente come un filosofo, bensì come un riformatore e come un apostolo ; ma rimane pur dimostrato, che il programma di questo riformatore, a sentire il critico, è campato in aria, o, se si vuole, radicato in una fede, in una disposizione spirituale soggettiva, che non è suscettibile nè d'una giustificazione teorica, nè d'una giustificazione storica ; e quindi potrà anche servire a illuminare la psicologia d'un uomo, ma non a proporre una dottrina e a farne segnacolo in vessillo per una condotta pratica.

Pure, anche secondo il Levi, taglia questo ramo e sfrasca quell'altro, l'albero del pensiero mazziniano rimane tuttavia solidamente piantato al suolo e immortale. Il Levi non vede tutta la storia dominata dal solo principio etico come il Mazzini ; e crede che anche Marx guardi un aspetto solo della realtà, fermandosi a quello economico ; crede che la storia sia destinata a mediare i due termini ; ma che nondimeno nè la teoria nè la pratica potranno mai cancellare il ricordo di Mazzini, e che le idealità sue debbano restare come faro della civiltà futura, che sarà degna d'esser detta mazziniana « quando la carta di Europa sia fondata sul principio di nazionalità, la questione sociale risolta secondo giustizia, il popolo, moralmente

educato, politicamente il vero arbitro dei propri destini » (p. 311).

Il Levi per altro, giungendo a questa conclusione, non tiene ben presenti tutte le osservazioni che è venuto facendo nel corso della sua analisi. Giacchè, com'egli stesso poco prima (p. 307) ha rilevato, il principio o uno dei principii animatori di questa dottrina, o fede che s'abbia a dire, consiste nel « concetto della santità del dovere, e, quindi, della sua priorità sul diritto ». Orbene, quando il Levi ha studiato minutamente il rapporto che lega, secondo il Mazzini, il diritto al dovere, questo concetto non lo ha accolto, orientato com'è verso un formalismo ed empirismo giuridico, che è l'assoluta antitesi del moralismo mazziniano. Il Mazzini fonda il diritto nel dovere, combattendo l'autonomia di un diritto per sè stante, falso per lui come espressione della concezione individualistica e materialistica del secolo XVIII. Concetto non originale nè anche questo, dipendendo dalla teoria sansimoniana della *solidarietà*. Concetto teoricamente insufficiente, perchè, pure subordinando il diritto al dovere, rimane poi da indicare il carattere differenziale dell'uno dall'altro (ricerca, bensì, priva d'ogni interesse pel Mazzini); ma che non si può criticare, come lo critica il Levi, osservando che il problema della giustificazione del diritto può avere soltanto due soluzioni: una delle quali indagherà la legittimità storica degli istituti giuridici, dando così ragione di tutta l'esperienza giuridica alla stregua della relatività dei singoli ideali giuridici; e l'altra ricercherà la legittimità etica dei diritti soggettivi alla

stregua di un ideale assoluto a priori. — Soluzioni, sia detto tra parentesi, assurde, perchè la ricerca filosofica, immanente in ogni ricerca particolare diretta a giustificare questo o quel diritto, oggettivo o soggettivo, e che è la ricerca di cui il Mazzini appunto si preoccupa, non deve giustificare un diritto, ma il diritto.

Il Mazzini, invece osserva il Levi, non guarda alla storia, nè ha coscienza del carattere trascendente della propria valutazione etica. Per lui, ciò che dev'essere, è: l'ideale è la vera realtà. « Non che egli non veda tutte le brutture ed i mali del suo tempo; al contrario; ma il suo idealismo di moralista gli fa scambiare per leggi costitutive dell'esperienza le proprie aspirazioni verso la giustizia » (p. 112). E qui la solita avvertenza (« non sarà mai ripetuta abbastanza! ») che il Mazzini non è uno studioso, ma un educatore; come se educare si potesse predicando instancabilmente cose prive di senso. No, via, si può essere forse un po' più mazziniano dello stesso prof. Levi: il Mazzini, pensando, come dirà il Poeta, che solo l'ideale è vero, cioè reale, non sogna di dire che sia esso una « legge costitutiva dell'esperienza ». Tutta la sua polemica contro lo storicismo e il materialismo ha pure un significato, che al prof. Levi è sfuggito (mi permetterò di dirlo) quasi interamente, perchè non è possibile intendere Mazzini con la filosofia che si intravede attraverso questo libro. Il quale vuol essere una esaltazione, e riesce, in sostanza, una demolizione.

Ma rigettata la dottrina dell'eticità, diciamo così, immanente del diritto, come può fare il Levi ad abbracciare e sostenere l'altra, che, nel sistema mazziniano, è con questa dottrina intimamente connessa,

delle nazionalità, e che egli dice il « fiore meno caduco e più splendido » (p. 241) del mazzinianismo? Non manca egli di mostrare il fondamento che questa dottrina ha per Mazzini nel concetto antiegoistico del diritto; se non che dimentica di aver distrutto quel fondamento, e continua perciò a credere che la dottrina mazziniana continui ad avere qualche solidità, e non sente più il bisogno di dimostrarlo. Pel Mazzini la dottrina delle nazionalità ha due momenti essenziali: uno riguardante il valore della nazione per quelli che ne fanno parte e a cui spetta di realizzarla compiutamente in forma di Stato; e l'altro riguardante il valore che a ciascuna nazionalità dev'essere riconosciuto dalle altre e dagli altri Stati. Perciò egli diceva la nazione sacra all'interno e all'esterno. Orbene, di questi due momenti quello che contraddistingue il concetto mazziniano, come principio di politica internazionale (di derivazione, anch'esso, sansimonista), non è il primo, ma il secondo. Ed è per l'appunto quel principio, a cui guardano il Levi e tutti i fanatici della democrazia che qualche anno fa amavano congiungere il nome di Mazzini a quello di Wilson: il valore della nazione come diritto da rispettare, e non come diritto da rivendicare. La differenza è profonda; e son lieto di riconoscere che non sia sfuggita al Levi. Ma egli non s'accorge che questa nazione da riconoscere è un dovere e non un diritto; è un diritto che non può valere come tale se non nella concezione solidaristica del Mazzini, che, come fonda il diritto dell'individuo nel dovere che hanno gli altri di rispettarne l'individualità, così deriva il diritto della nazione dal dovere delle altre nazioni verso di essa, e non vice-

versa. Dovere, a sua volta, sgorgante dal valore religioso dell'umanità, alla cui solidale formazione le singole nazioni devono concorrere.

Il Mazzini non deriva il dovere dal diritto, ma questo da quello. E perciò in questa parte si ripercuote il suo costante motivo polemico contro l'individualismo, tacciato di materialismo e ateismo politico. E con lui bisogna o prendere o lasciare: o tutto, o nulla. O la nazione, col suo valore sacro, che le è conferito dall'ideale umanitario-religioso, o individualismo. E nel campo delle nazionalità, non la solidarietà, ma la lotta e la guerra: quella guerra che — come il Mazzini scriveva nel 1855 — «è sacra come la morte, quando, come la morte, schiude l'adito a una più santa vita, a un più alto ideale» (1). Onde egli stesso ammoniva i pacifisti del Congresso di Ginevra nel '67: «La pace non può diventar legge dell'umana società, se non attraversando la lotta.... Lotta necessaria, guerra santa come la pace, dacchè deve scenderne il trionfo del Bene» (2). Di quel Bene che trionferebbe nella legge dell'umanità regolante i doveri equivoci, e quindi i diritti di tutti. Quando? È dimostrabile che questa umanità pacificata in una sola associazione di nazioni libere sia nel pensiero del Mazzini qualche cosa di diverso da quello che Kant avrebbe detto un ideale regolativo, non realizzabile mai totalmente?

Ad ogni modo, questa dottrina delle nazioni del Mazzini, di cui oggi si ama fare il principale capo del

(1) *Scritti editi ed inediti*, IX, 92.

(2) *Scritti*, XV, 9.

suo insegnamento profetico (1) e il credo della nuova democrazia americanizzante, bisogna intenderla per il suo verso. Altrimenti si finirà per rendere il Mazzini responsabile di spropositi, contro i quali egli non avrebbe mancato di fulminare le sue sdegnose proteste.

E poichè tutto il mazzinianismo oggi di moda si riduce a questi due articoli di esotica provenienza del diritto delle nazioni, e della loro associazione, sarà opportuno fermarci un po' su di essi, prima di passare a quell' insegnamento più genuino che i democratici non hanno mai pensato e non pensano di attingere dagli scritti del loro putativo maestro.

(1) Basti per tutti citare l'opuscolo di F. RUFFINI, *L' insegnamento di Mazzini*, Milano, Treves, 1917 (ne «Le pagine dell'ora») e i vari discorsi pronunziati pel Patto di Roma.

III.

Il concetto di nazione nel Mazzini.

Prima di tutto, la nazione non è, pel Mazzini, quando egli si sforza di dare una forma coerente e profonda al suo pensiero, un *presupposto* dello Stato, come oggi comunemente si ripete. Non è un presupposto, nè *naturale*, nè *storico*. La nazione infatti, per lui, non è nè territorio, nè razza; non è lingua, nè tradizione, nè storia comune. Nel 1871 avvertiva che essa non è « territorio da farsi più forte aumentandone la vastità, non un'agglomerazione d'uomini parlanti lo stesso idioma e retta dalla iniziativa d'un capo. Lingua, territorio, razza non sono che gli *indizi* della nazione, mal fermi quando non sono collegati tutti e richiedenti a ogni modo conferma dalla tradizione storica, dal lungo sviluppo d'una vita collettiva contrassegnato dagli stessi caratteri » (1). E quando questa vita collettiva ci sia, c'è la materia della nazione, non la nazione. Nella *Giovine Italia*, fin dal 1832, egli aveva insegnato che, come non potevano dirsi

(1) *Scritti editi e inediti*, XVII, 164-5.

nazione i barbari « venuti dal Nord a trucidarsi l'un l'altro sul cadavere dell' Impero Romano », così neppure formavano ancora nazione gl' italiani, a cui gli scrittori della *Giovine Italia* s' indirizzavano, poichè ogni manifestazione di principii, d' intento e di diritti era loro vietata (1) : ossia in quanto non formavano uno Stato.

Allora egli credette si potesse definire la nazione come « l'università dei cittadini parlanti la stessa favella, associati, con eguaglianza di diritti civili e politici, all' intento comune di sviluppare e perfezionare progressivamente le forze sociali e l'attività di quelle forze ». Ma in questa, come in altre definizioni posteriori, è chiaro che l'accento cade sull' intento comune, sul fine, sulla missione, che organizza in modo positivo e dà unità e forza effettiva e dinamica alla collettività (2). Nei *Doveri dell'uomo* (3) dirà che della nazione il territorio (e lo stesso pensa d'ogni elemento di fatto, o *indizio* della nazione) « non è che la base », laddove la Patria, ossia la vera e propria nazione, è « l' idea che sorge su quello ; è il pensiero d'amore, il senso di comunione che stringe in uno tutti i figli di quel territorio ». Tale idea nel '35 faceva consistere in questi elementi essenziali : « un pensiero comune, un diritto comune, un fine comune » che formano l'unità del gruppo, il quale, riconoscendo uno stesso principio, sotto la scorta di un diritto comune, si avvia al conseguimento d'un medesimo fine (4).

(1) *Scritti editi ed inediti*, I, 374.

(2) I, 376 ; III, 254 ; XII, 60, 84-5, 324.

(3) XVIII, 64.

(4) XII, 84.

Ora il riconoscimento d'un fine comune, la posizione d'un comune diritto, l'aspirazione a una stessa mèta non sono dati di fatto, sono azione, creazione di realtà storica. Roma, è lo stesso Mazzini che parla, nel 1871, « Roma fu la nazionalità più potente del mondo antico, e nondimeno gli elementi diversi italiani e stranieri che la costituivano sovrabbondavano immensamente all'elemento romano. Nelle questioni di nazionalità come in tutte le altre il solo fine è sovrano » (1): che è dottrina, come oggi si direbbe, imperialistica, checchè ne dica il prof. Levi. Ma, comunque s' intenda, di nazioni, pel Mazzini, non ci sono se non quelle che si creano da sè. E questo è conforme alla sua intuizione fondamentale che della vita fa non uno spettacolo o un godimento, ma una milizia, un sacrificio; ed è conforme al suo insegnamento politico principale, per cui i diritti non si ottengono dall'alto, ma si conquistano con l'insurrezione e col martirio. Che fu infatti l'essenza del suo apostolato. Sicchè, in conclusione, non ci sono popoli aventi virtuali diritti, che altri debba riconoscere; ma il diritto è conquista, e solo a questo patto ha pregio ed è santo, come manifestazione d'un volere divino. Le nazioni non ci sono, ma si fondano. « Noi », diceva di sè e degli altri iniziatori della *Giovine Italia* nel 1862, « volevamo fondare una nazione, creare un popolo » (2): poichè la vita è missione, e ogni esistenza è un fine; e il fine del-

(1) XVII, 165.

(2) *Scritti editi ed inediti*, V, 11.

l'uomo è « svolgere, porre in atto tutte quante le facoltà che costituiscono la natura umana » (1).

Mazzini dunque era lontanissimo dalla utopistica e giusnaturalistica dottrina democratica oggi corrente, che fa della nazionalità un diritto preesistente alla creazione dello Stato, titolo da far valere diplomaticamente e pacifisticamente. Egli si sarebbe vergognato di coprire del suo nome le recenti agitazioni delle così dette piccole nazionalità, che piatiscono pel mondo e piagnucolano con miserevole furberia l'appoggio di questa o di quella grande potenza.

— Qual è il vostro fine? egli domanderebbe sdegnoso: qual'è la vostra idea, la vostra missione? Se una ne avete, sacrificatevi per essa, e vincete col martirio della vostra fede. Solo con una tale vittoria potrete essere nazioni.

— Ma questa è una dottrina morale ed educativa, non una politica. — Appunto: ma solo facendo con Mazzini della politica una grande pedagogia, e concependo eroicamente la storia come l'educazione tragica dell'umanità, si ha diritto di parlare con lui di giustizia e di diritti morali, santi e intangibili. Rimarrà poi da vedere per qual via questa grande educazione del genere umano possa avvenire: che non fu problema studiato, e nè pure avvertito dal Mazzini. Certo, la giustizia ideale del Mazzini non è quell'ideale di rinunzia neghittosa e di egoistico e materialistico amore del benessere, degl'individui e dei po-

(1) V, 213.



poli, che oggi l'umanità, stanca della dura guerra dovuta combattere, vorrebbe levare in alto e far venerare con la menzognera etichetta del sacro rispetto delle nazionalità. Non questo fu l'insegnamento mazziniano.

IV.

Il Mazzini e la Società delle nazioni.

Nè al Mazzini credo sia lecito attribuire quella utopia, che oggi corre pel mondo col nome di Società delle nazioni. Non che egli non abbia, anche in questa parte, accettato dal suo tempo lo spunto di quest' idea, che, com' è stato giustamente osservato, fu sempre il complemento necessario della teoria delle nazionalità ; ma anche su questa idea egli impresse il marchio indelebile dell' originale e personale concezione spiritua-
listica, che fu tutta la sostanza del suo pensiero. Giacchè il concetto della Società delle nazioni fu uno degli articoli principali e costanti di tutte le ideologie sorte dopo il periodo napoleonico, al pari della teoria delle nazionalità, a cominciare dai sovrani della Santa Alleanza fino ai repubblicani francesi del '48 e a Napoleone III. Ma, come c' è una profonda differenza tra l'associazione propugnata dai legittimisti e la solidarietà dei popoli nell' industrialismo sansimonista, così non è possibile confondere Mazzini, p. e., con uno de' suoi più odiati avversari, l'uomo del Due Dicembre. Eppure Luigi Napoleone nel 1839 scriveva anche

lui : « Cette transformation (dallo stato di natura allo stato civile) s'est arrêtée à la frontière de chaque pays et c'est encore la force, et non le droit, qui décide du sort des peuples. Remplacer entre les nations de l'Europe l'état de nature par l'état social, telle était la pensée de l'Empereur. « Tant qu'on se battra en Europe, a dit Napoléon, cela sera une guerre civile.... La Sainte Alliance est une idée qu'on m'a volée » — c'est-à-dire la Sainte Alliance des peuples par les rois, et non celle des rois contre les peuples. Là est l'immense différence entre son idée et la manière dont on l'a réalisée. Napoléon avait déplacé les souverains dans l'intérêt momentané des peuples ; en 1815 on déplaça les peuples dans l'intérêt particulier des souverains. Les hommes d'État de cette époque, ne consultant que des rancunes, ou des passions, basèrent un équilibre européen sur les intérêts généraux. Aussi leur système s'est écroulé de toutes parts ». La politica dell' Imperatore, al contrario, consisteva, al dire del nipote, a fonder une association européenne solide, en faisant reposer son système sur des nationalités complètes et sur des intérêts généraux satisfaits. L'umanità sarebbe stata soddisfatta, perchè la Provvidenza n'a pu vouloir qu'une nation ne fût heureuse qu'aux dépens des autres, et qu'il n'y eût en Europe que des vainqueurs et des vaincus, et non des membres réconciliés d'une même et grande famille (1). E lo stesso Mazzini, quando cominciò a bandire nella Giovine Italia (1832) la sua teorica del progresso indefinito e

(1) *Des idées napoléoniennes*, Bruxelles, 1839, pp. 153-4, 156 ; cfr. R. JOHANNET, *Le principe des nationalités*, Paris, 1918, pp. 159-60.

dell'associazione, avvertì che queste eran « tutte credenze pressochè popolari in Francia », e riconobbe che Napoleone I aiutò questa fratellanza dei popoli « forse senza volerlo, colla conquista, e sacrando col battesimo di sangue tutte le genti, sulle quali passeggiò colla spada nella destra, e un codice — qualunque pur fosse — nella sinistra ». È vero che fin d'allora egli pensava che l'ordinamento delle nazioni (come poi scriverà nel 1861) doveva essere effetto piuttosto del *principio* della volontà popolare sostituito al *fatto* della conquista; e soltanto come tale poteva creare nell'associazione dei popoli lo stromento per l'ulteriore progresso pacifico della umanità; e che pertanto « senza riconoscimento di nazionalità liberamente e spontaneamente costituite, non avremo mai gli Stati Uniti di Europa » (1). Ma anche Napoleone III propugnò la dottrina del plebiscito, e volle sostituito al *fatto* della nazionalità per conquista, il *principio* della nazionalità per volontà popolare. La teoria della nazione *elettiva* è dottrina schiettamente francese (2).

Il concetto del Mazzini invero non si può confondere con nessun altro, perchè fondato su presupposti che sono esclusivamente suoi, e che conferiscono al suo concetto uno speciale significato. La nazionalità del Mazzini non è propriamente nè quella elettiva dei francesi, nè quella naturale (o di razza) dei tedeschi: ma si confonde, come s'è visto, con l'idea generale della vita, o dell'uomo, o meglio dello spirito, che è *missione*. Perciò egli insiste sempre sull'opposizione tra

(1) *Scritti editi e inediti*, XI, 245-6.

(2) Cfr. JOHANNET, *o. c.*, pp. 223 segg.

fatto e principio : tra il fatto che è quello che è e il principio che deve realizzarsi, e si realizza, egli insegna, con la lotta e col martirio. Se così è, l'associazione dei popoli non può essere altro che quello che egli dice lo strumento del progresso ulteriore *indefinito*, o, come oggi si direbbe, dello svolgimento storico : ossia, non un assetto statico delle nazionalità, che importerebbe l'arresto e quindi la materializzazione delle stesse nazionalità, ma un consenso dinamico delle vite nazionali, che, governate dalla legge morale superiore, onde tutte sono animate, concorrerebbero di conserva al fine dell'umanità : « scoperta progressiva della legge morale e incarnazione di quella legge nei fatti » (1). L'antico concetto, insomma, della *Societas gentium*, che si trova formulato nel sec. XVI in Suarez, ma che rimonta nel diritto naturale a Cicerone, anzi agli Stoici, e non è altro che l'organizzazione internazionale dei popoli ; riempito bensì del nuovo contenuto morale, per cui ciascun popolo non è una personalità dotata di diritto, ma piuttosto un fine e un dovere. Idea la nazione, per Mazzini anche l'associazione delle nazioni (stati uniti di Europa o del mondo) non può essere altro che un' idea.

Per gli odierni sostenitori della Società delle nazioni invece, come per i pacifisti che la vagheggiarono sempre in passato, essa non dovrebbe essere un' idea, ma una forza. Woodrow Wilson nel messaggio del 18 dicembre 1916 avvertiva che semplici convenzioni, da sole, non potrebbero assicurare la pace : « Sarà assolutamente necessario creare una forza destinata a

(1) *Scritti*, XVIII, 130.

garentire la permanenza del regolamento, una forza talmente superiore a quella d'una qualunque delle nazioni attualmente in guerra, o ad ogni alleanza formata o progettata fino ad ora, che nessuna nazione o combinazione probabile di nazioni potrebbero affrontarla o resistervi ». La pace durevole può essere affidata soltanto alla « forza maggiore derivante da una organizzazione dell'umanità ». — Ideale da materialisti e da atei, avrebbe detto il Mazzini. Non la forza, che è un fatto, ma soltanto l'idea, il principio può esprimere dal seno dell'umanità organizzata liberamente la forma della sua vita pacifica. Il federalismo, egli solea dire, è un *fatto*, non è un *principio* politico (1). E questo convincimento profondo della impossibilità di realizzare a un tratto, colla forza, l'ideale della giustizia era in lui il motivo reale della sua avversione al pacifismo; perchè egli sapeva che lo Stato non è un contratto, come credeva Rousseau e come crederanno sempre gl'individualisti che sperano da convenzioni e risoluzioni astratte forme ideali di società. « Non è per forza di *convenzioni* o d'altro, ma per necessità derivata dalla nostra natura » (scriveva egli nel '71 contro lo spirito individualistico) « che si fondano e crescono le Società » (2). Egli perciò avrebbe riso dell'assurda pretesa di far nascere una società — e sia pure quella delle nazioni — da una conferenza di uomini di Stato. Di essa egli avrebbe forse ripetuto quello che sarcasticamente disse (3) della

(1) Vedi p. e. *Scritti*, XVII, 80.

(2) XVI, 82-3.

(3) XVI, 82.

società vagheggiata nel *Contratto sociale* : — « Questa è una società di mutua assicurazione ».

Giacchè questo appunto è il vero : che l'idea della Società delle nazioni, come sanno tutti quelli che non ignorano la storia di questa ideologia, è una sopravvivenza dello spirito giacobino e individualistico, ateo, come diceva il Mazzini, antistorico e astratto, diciamo noi, proprio del secolo XVIII ; di quello spirito contro cui Giuseppe Mazzini combattè strenuamente tutta la vita ; almeno in quella parte del suo apostolato, che ebbe valore positivo ed esercitò veramente un'azione efficace nel nostro Risorgimento ; quantunque sia proprio quella, innanzi alla quale i nostri democratici mazziniani, politici o storici, si ostinano a tener chiusi gli occhi, per spalancarli poi innanzi alle viete formule, che il Mazzini accettò dalle varie correnti rivoluzionarie, con cui dovette pure allinearsi. Le quali formule, vuotate del suo spirito, riescono in contraddizione flagrante con i suoi principii essenziali.

V.

La religione del Mazzini.

Dopo aver visto quanto poco caso facciano i mazziniani della dottrina religiosa del Mazzini, la quale, secondo il Salvemini, condurrebbe diritto alla teocrazia, e secondo il Levi cancellerebbe dalla morale il carattere più importante che le attribuiscono i pensatori moderni, dell'autonomia della volontà etica, può parere strano che io mi rifaccia proprio dalle sue idee religiose per tentare il segreto della sua grandezza storica e definire ciò che è vivo del suo pensiero. Perchè se l'opera sua, analizzata minutamente ed esaminata a parte a parte, e come pensiero e come azione, presenta tante debolezze, e si può dire cada a pezzo a pezzo sotto i colpi della critica, anche quando questa critica venga fatta da scrittori disposti alla più favorevole valutazione complessiva; rimane nondimeno il fatto, ormai da nessuno messo in dubbio, del fascino che il Mazzini esercitò sulle generazioni coetanee, e che non cessa per anco di esercitare su chi riesce ad accostarsi al suo spirito, superando divergenze di partiti e trascurando speciali teorie positive, professate

ormai da pochi accolti. E rimane perciò un problema particolare, che concerne la storia delle idee come la storia del nostro Risorgimento; ma che è pure un problema di non piccola importanza permanente, speculativa insieme e politica. Se Mazzini infatti fu in possesso di una verità, non può non conservare oggi quel valore che ebbe per gli uomini, che più da vicino conobbero l'uomo e furono in grado di risentire direttamente l'influsso del suo pensiero.

Che la religione sia il punto centrale di questo pensiero hanno visto più o men chiaramente quanti se ne sono occupati. Ed era piuttosto difficile non accorgersene, poichè il Mazzini dalle prime alle ultime pagine de' suoi scritti non si stancò mai di avvertirlo, anzi di predicarlo lui stesso, con insistenza che finisce, negli scritti più tardi, col dare a tale affermazione un'aria di motivo che si ripeta per abitudine senza essere più vivamente sentito. Fin dal '32, nella corrispondenza col Sismondi, pubblicata nella *Giovine Italia*, egli deduceva la necessità di una fede religiosa che stesse a base dell'azione politica, affinchè il movimento potesse avere unità e riuscire ad organizzare gli sforzi individuali. E la deduceva dal concetto che l'unità non è possibile, com'egli dice, « nel sistema frazionario ed empirico », lasciando cioè che ognuno vada per quella via, per cui trovasi a caso incamminato; l'unità richiede il riconoscimento d'un principio di applicazione universale. Questo principio dev'essere essenzialmente progressivo, incitando a fare, a creare un'Italia nuova, l'Italia dei giovani scontenti e insofferenti del passato; un principio, che imponga una legge morale, e quindi una *missione d'azione*.

Orbene, questo principio non si può chiedere al materialismo, che non conosce se non gl' individui nella loro immediata esistenza naturale, con le loro egoistiche inclinazioni disgregatrici; si deve domandare allo spiritualismo, che al di sopra degl' individui colloca quel Dio, che solo può dar consistenza agl' ideali umani di libertà, progresso, associazione: solo può essere centro e principio unico di norme universali dell'operare e delle leggi che reggono la società (1).

Fin da questo scritto il Mazzini, dunque, lega la politica a una fede religiosa, in quanto concepisce la politica come creazione di un'unità superiore agl' individui, e realizzatrice dei valori morali che s'affermano nella vita sociale. Distingue perciò politica e politica: una politica che, per usare il linguaggio del Vico, guarda alla feccia di Romolo, e un'altra che guarda alla repubblica di Platone. In *Fede e avvenire* (1835) perciò scriveva: « Voi lamentate morente e morta la fede; lamentate l'inaridirsi delle anime sotto l'alito dell'egoismo — e schernite le credenze e proclamate nelle vostre pagine che la religione più non esiste, che il suo tempo è passato e il futuro religioso dei popoli per sempre conchiuso! Voi meravigliate perchè le moltitudini procedano lente sulla via del sacrificio e dell'associazione, e ponete intanto a principio una teorica d'individuo, che non ha valore se non negatìvò, che conchiude in un metodo, non d'associazione, ma di giusta posizione e non è, in ultima analisi, se non l'egoismo ammantato di formole filosofiche! Voi tendete a un'opera rigeneratrice, a migliorare — dacchè senza questo ogni

(1) *Scritti ed. e ined.*, I, 321.

ordinamento politico è sterile — moralmente gli uomini — e v' illudete a riuscirvi esiliando il concetto religioso del vostro lavoro ! La politica afferma gli uomini ove e quali essi sono : definisce le loro tendenze e v' attempera gli atti. Solo il pensiero religioso è capace di trasformare l'una e gli altri » (1). Cioè : la politica che così si contrappone alla religione è la politica sterile ; e da questa lo stesso Mazzini distingue la politica feconda di miglioramento e rigenerazione, che vedremo perchè dica *morale*.

Quell'anno stesso (nello scritto *Interessi e principii*) sosteneva che « scopo d'ogni uomo che volga il pensiero a un *ordinamento politico* », è « scoprire, studiare, predicare il principio che deve esser base alla legge sociale del paese e del tempo in cui si vive », perchè « i principii soli fondano » e « le idee non si traducono in fatti senza forti credenze universalmente riconosciute » (2), senza un sacrificio costante dell'individuo al progresso generale, in omaggio al principio accolto e professato da tutti.

Nei *Doveri dell'uomo* (1840-43), agli operai, a cui indirizzava il suo discorso, così spiegava l'errore commesso, secondo lui, da quelli che, pure avendo una fede religiosa, intendono separare la politica dalla religione, riducendo questa nel chiuso della coscienza individuale, sottratta ad ogni azione dello Stato : « L'uomo è uno. Voi non potete troncarlo in due, e far sì che egli concordi con voi nei principii che devono regolare l'ordinamento della società, quand'ei

(1) *Scritti*, V, 171.

(2) *Scritti*, V, 104-5.

differisca intorno all'origine sua, ai suoi destini e alla sua legge di vita quaggiù. Le religioni governano il mondo.... Ad ogni progresso delle credenze religiose noi possiamo mostrarvi corrispondente nella storia dell' Umanità un progresso sociale: alla vostra dottrina d'indifferenza in fatto di religione, voi non potete mostrarci altra conseguenza che l'anarchia. Voi avete potuto distruggere, non mai fondare » (1). Per fondare, infatti, aveva detto nel '35, occorrono i principii; occorre cioè rifarsi da Dio e avere una fede superiore all'individuo.

Era stato il programma della *Giovine Italia*. Sta bene, gli scriveva il Sismondi: « *Vous voulez prouver au peuple le besoin d'une religion; mais faire connaître à un homme qu'il a faim, ce n'est pas lui donner à manger* ». E giustamente lo ammoniva: « *Gardons-nous de la prétention, gardons-nous de l'imposture de faire une religion nouvelle* » (2). Ma il Mazzini fin d'allora rispondeva che la base che egli presupponeva alla propria azione era il sentimento religioso dei popoli, ch'egli non intendeva distruggere, per sostituirvi una nuova dottrina; persuaso che « *tout marche par degrés et la religion, qui n'est pour moi que la formule la plus élevée et la plus sublime du développement humain à une époque donnée, doit nécessairement suivre elle aussi la marche progressive que suit l'humanité* ». E il sentimento religioso a cui si appellava come a cosa esistente, era

(1) *Scritti*, XVIII, 25 (è noto che i primi capitoli dei *Doveri* uscirono la prima volta nell' « Apostolato popolare », pubblicato dal M. a Londra tra il '40 e il '43).

(2) *Scritti*, I, 326-7.

il Cristianesimo, contenente esso stesso il germe di quel *principio di libertà e di eguaglianza*, di cui bisognava promuovere il trionfo (1). Si trattava bensì di svestire il Cristianesimo del suo simbolismo materialistico, sottrarlo all'estrinsecismo cattolico, ricondurlo alle sue idealità originarie. Ciò che più d'una volta gli fece assumere più tardi l'aria d'apostolo di una nuova religione, e diede luogo nel suo stesso pensiero a parecchie occasionali oscillazioni intorno al rapporto tra la dottrina religiosa da lui propugnata e i dommi della Chiesa cattolica. Atteggiamenti contingenti, a cui non si deve dare eccessiva importanza se si vuol penetrare lo spirito animatore della dottrina mazziniana.

La risposta al Sismondi il Mazzini più chiaramente la diede dieci anni dopo, nei *Doveri dell'uomo*; dove, posta l'origine di tutti i doveri in Dio, e illuminato questo concetto di Dio, quale egli credeva si potesse ritrovare in fondo a ogni coscienza umana, avvertiva gli operai: « Io dunque non vi parlo di Dio per dimostrarvene l'esistenza, o per dirvi che dovete adorarlo: voi lo adorare, anche non nominandolo, ogni qualvolta voi *sentite* la vostra *vita* e la *vita* degli esseri che vi stanno intorno » (2). Qui il suo pensiero profondo. Dio non si dimostra; è presente nella vita, di cui abbiamo coscienza; negarlo, non a parole ma col cuore, può essere soltanto follia. L'ateo, se mai ce ne fu uno, è degno di compianto, non di maledizione. « Colui che può negare Dio davanti una

(1) *Scritti*, I, 333.

(2) XVIII 23.

notte stellata, davanti alla sepoltura de' suoi più cari, davanti al martirio, è grandemente infelice o grandemente colpevole » (1). Egli non ha occhi per vedere nella bellezza della natura, nelle leggi che governano la vita morale dell'uomo, quella potenza sovrana dello spirito, che non può soggiacere a nessuna forza brutale, a nessun meccanismo materiale, e che sola può farci intendere quest' infinito meccanismo che è indirizzato al trionfo dell' ideale, e che è la potenza di Dio.

L'uomo che ha l'animo aperto a tutto ciò che è bello o che è buono, ha un senso spirituale della vita, che è il sentimento religioso o del divino, di cui intende parlare Mazzini. E però per lui Dio non si dimostra, nè propriamente si rivela per soprannaturali interventi, che vengano in sussidio delle forze innate dell'uomo. Non si dimostra, perchè ogni dimostrazione lo presuppone, nulla potendosi dimostrare senza aver fede nella verità, e quindi nella presenza di Dio in noi o nel nostro pensiero, in quanto questo ha un valore logico e conoscitivo.

Vogliamo definirlo, questo Dio? Ecco: egli è l' « Autore di quanto esiste, pensiero vivente, assoluto » (2). Di esso può dirsi, che il nostro pensiero sia un raggio, e l'universo l'incarnazione; poichè infatti la luce che rifulge nel nostro pensiero è la stessa luce di questo pensiero assoluto, che è Dio; senza di che noi non potremmo credere che la nostra verità fosse la verità. E l'universo, la realtà, che altro può essere se non questo divino pensiero incarnato, e perciò

(1) *Scritti*, XVIII, 22.

(2) V, 181.

veramente vivente, diventato vita e azione? (1). Che se altro fosse il pensiero e altro il mondo in cui lo intravediamo, come sarebbe possibile col pensiero affiarsi nell'universo, e credere di conoscerlo?

Dio dunque non si dimostra, perchè è lo stesso pensiero con cui tutto si dimostra e conosce: è la nostra stessa natura più intima, negare la quale è logicamente impossibile, perchè sarebbe nello stesso tempo privar d'ogni valore la nostra negazione, tagliando la radice del nostro pensiero.

E come non si dimostra, Dio non si crea: come è presupposto d'ogni nostra dimostrazione, è pure presupposto d'ogni prodotto della nostra attività. Mente suprema, è norma di tutte le menti umane: « legge santa e inviolabile, non creata dagli uomini », è misura di tutte le leggi che possono esser fatte dagli uomini. Dio solo è legge, è valore. « Senza Dio, non v'è altro dominatore che il Fatto: il Fatto, davanti al quale i materialisti s'inchinano sempre, abbia nome Rivoluzione o Bonaparte » (2): il Fatto, oltre il quale non è criterio con cui esso possa giudicarsi, se al di sopra del Fatto, che è la realtà del materialista, non si veda Dio, che è la realtà dello spirito: pensiero assoluto, mente suprema.

Dio, abbiamo detto, immanente com'è allo spirito umano, non è materia di esterna e immediata rivela-

(1) « Dio ci creava non per la contemplazione, ma per l'azione: ci creava a immagine sua, ed egli è pensiero ed azione, anzi non v'è in lui pensiero che non si traduca in azione » (XVIII, 27).

(2) XVIII, 31.

zione. Gli uomini che fondarono la dottrina del cristianesimo, « non sospettando la *rivelazione continua* che scende da Dio sull'uomo attraverso l'Umanità, credettero in una rivelazione *immediata, unica*, scesa ad un tempo stesso determinato, e per favore *speciale* di Dio » (1). Quindi la negazione, su cui così spesso il Mazzini insiste (2), degl'intermediari tra l'Uomo e Dio, che è dentro alla stessa coscienza dell'uomo, non come materia del suo giudizio privato individuale, che al Mazzini, presso i Protestanti, parve sempre principio d'anarchico individualismo e però d'irreligiosità; ma appunto come pensiero assoluto che associa e unifica i pensieri degli uomini.

Non si tratta dunque di creare una religione, ma di combattere piuttosto gli errori che offuscano questa luce innata della coscienza. Anche quella del Mazzini è una *teologia negativa*.

(1) *Scritti*, XVIII, 81.

(2) Per es., V, 38, e XVIII, 33.

VI.

Religione o filosofia?

Ma è poi una teologia, o religione, o non piuttosto una filosofia? Chi ha inteso il posto della religione rispetto alla politica nel sistema mazziniano, scorrendo gli scritti del Genovese, non di rado a quel medesimo posto troverà la filosofia. Per esempio: « Ogni sistema politico deriva, in ultima analisi, da un sistema di filosofia. Le idee precedono i fatti e li generano. L'armonia fra la teorica e la pratica è legge in politica sì come in ogni altra cosa. Non può distruggersi o fondarsi un sistema *pratico*, se non rovesciando o conquistando la credenza che deve essergli base » (1861) (1). E qui, è chiaro, filosofia e credenza son tutt'uno. Altrove: « S'affermava più volte intorno al nostro nucleo d'apostolato che mancava agli uomini della repubblica una *origine filosofica*, un principio incontrastabile, sorgente della loro credenza.... L'accusa era raccolta da uomini di buona fede che notavano, costretti, nelle nostre file un difetto visibile d'unità.... un vuoto di

(1) *Scritti*, III, 22.

credenze religiose da non potersi facilmente conciliare col *fine* sociale ed essenzialmente religioso dichiarati a ogni tanto dai repubblicani. Or noi possiamo rispondere: — Veniamo in nome di *Dio e dell'Umanità*, ecc. » (1835) (1). Ancora, dopo avere esposto tutto il suo credo: « La nostra non è una esposizione di dottrina, ma una serie di basi di credenza.... contenenti nondimeno quanto basta ad accennare qual sia il nostro *concetto filosofico e religioso* » (2). E di « credenza religiosa e filosofica » torna spesso a parlare. Nello scritto *Dell'unità italiana* (1833) la propria dottrina antimaterialistica difende come la filosofia più schiettamente italiana: « Ma sentiamo il bisogno di protestare altamente, perchè presso alcuni, che si ostinano tuttavia a predicare il materialismo, veste aspetto autorevole dai nomi, e travia li inesperti, proponendosi dottrina italiana per eccellenza. — Italiana la dottrina del materialismo politico filosofico sulla terra dove fremono l'ossa di Dante, di Bruno e di Vico! » (3). Tra religione e filosofia, insomma, nessuna distinzione.

Invero, il torto non è del Mazzini che non distingue tra fede e filosofia, ma dei critici, che più d'una volta gli han domandato conto della sua fede, e voluta da lui o una religione che non avesse niente di razionale, o una filosofia che non ricorresse mai al sentimento o a quella che altri scrittori dissero *intuizione* immediata. La sua fede era una filosofia, poichè non ammetteva una filosofia accanto a sè e indipendente; e la

(1) *Scritti*, V, 181.

(2) V, 184.

(3) III, 205-6 n.

sua filosofia appunto perciò era una fede. Quella crisi, la famosa tempesta del dubbio, che egli attraversò nei primi anni della sua propaganda, dopo l'infelicesimo esito della spedizione di Savoia, e i supplizi di Alessandria, di Genova, di Chambéry, e la morte del suo Jacopo Ruffini, e le angosce che egli ebbe a soffrirne, fu superata, è vero, con un' illuminazione subitanea del suo spirito, quando, dopo lungo travaglio, un mattino, la natura parve sorridergli consolatrice, e la luce venne a rinfrescargli, come una benedizione, la vita nelle stanche vene; e un pensiero gli balenò alla mente: « Questa tua è una tentazione dell'egoismo: tu fraintendi la vita! » Onde poté d'un tratto rifare « l'intero edificio della sua morale filosofia » (1). Processo misterioso e troppo semplice per chi si collochi da un punto di vista intellettualistico, e pretenda così dal Mazzini la dimostrazione di quelle verità che in quel punto gli balenarono in mente. Ma è pur l'unico processo che — bisogna ricordarsene — potesse produrre quell'effetto ristoratore in un'anima giansenisticamente educata come quella del Mazzini (2). Ed

(1) *Scritti*, V, 211.

(2) Vedi i documenti comprovanti l'educazione religiosa giansenistica ricevuta dal M. raccolti dal SALVEMINI in *Ricerche e docc. sulla giovinezza di G. M.* (negli « Studi Storici » del Crivellucci, vol. XX, 1911-12), pp. 29-36; e cfr. p. 16. Son noti i tratti giansenistici delle *Paroles d'un croyant* del Lamennais, che suscitarono tanto entusiasmo nel M. Il quale, scrivendo nel maggio del '34, a proposito di quel libro, al De Rosales, se ne riprometteva un gran beneficio in Italia: « La sua voce è voce potente in Italia presso tutta la gente che *parteggia* pei Giansenisti e l'altra che adora non la verità,

è la stessa via che il Manzoni, ispirandosi anche lui, probabilmente, al giansenismo, fa percorrere all' In-nominato per convertirsi. È il metodo che solo potrebbe aver valore per un Pascal.

Il Mazzini l' ha detto : Dio non si dimostra. Si vede, se la colpa non ci ottenebri la vista dell' intelletto. L'egoismo lo nasconde, la vita morale lo svela. È questione di atteggiamento morale, e della disposizione dell'anima di rimpetto alla vita. Pel Mazzini bastava che egli si ricordasse del concetto della vita, che aveva appreso fanciullo con la sua prima educazione religiosa, la quale per altro non gli aveva insegnato se non a guardarsi direttamente dentro. « Una definizione della vita dominava tutte le questioni che m'avevano suscitato dentro quell'uragano di dubbi e terrori, come una definizione della vita è base prima, riconosciuta o no, d'ogni filosofia ». La vita è contemplazione ? è godimento ? è ricerca del benessere ? No, la vita è missione, perchè « ogni esistenza è un fine.... e quel fine è uno : svolgere, porre in atto tutte quante le facoltà che costituiscono la natura umana, l'*umanità*, e dormono in essa, e far sì che convergano armonizzate verso la scoperta e l'applicazione pratica della Legge » della stessa vita (1). — La vita insomma è dovere ; ed è dovere perchè libertà ; ed è libertà

ma la bocca che proferisce » (e avrebbe quindi applaudito alla verità del M. in bocca al Lamennais) : *Epistolario*, ed. naz., II, 359.

[Veggasi ora il bel libro di ALESSANDRO LUZIO, *La madre di G. M.*, Torino, Bocca, 1919 e lo studio di F. LANDOGNA, *G. M. e il pensiero giansenistico*, Bologna, Zanichelli, 1921].

(1) *Scritti*, V, 213.

perchè spirito. Quindi Dio. Quindi la fede, che non ha più ragione di cedere nè al dolore nè al piacere, nè per noi nè per i nostri cari. Il Dovere! Ecco la vita, e la verità, fulgore di Dio. L'essenza morale dell'uomo lo mette faccia a faccia con Dio. Che volete dimostrare? Infelice chi non sente l'imperio soave insieme e irresistibile della sua stessa coscienza morale, che gli ripete di continuo: — La tua vita è missione!

Questa la religione, tale il misticismo del Mazzini: una filosofia, che nella sua parte positiva si condensa in una proposizione, affermazione del carattere essenzialmente morale della vita, che è come dire, della realtà dello spirito (realtà assoluta, Dio); e che, come ogni filosofia mistica, è suscettibile di svolgimento soltanto nella parte negativa o polemica contro i sistemi razionali e analitici, materialistici o panteistici. I quali sono infatti costante bersaglio ai colpi della appassionata critica mazziniana.

VII.

La morale.

La vita è missione, recare in atto la natura umana. La quale non è qualche cosa di esistente in natura, ma il prodotto della libertà. — Va', dice Dio al poeta polacco ricordato dallo stesso Mazzini; « va', e ti sia vita l'azione! Quand'anche il cuore ti si disseccasse nel petto, quand'anche tu dovessi dubitare dei tuoi fratelli, quand'anche tu disperassi del mio soccorso, vivi nell'azione, nell'azione continua e senza riposo ». E Mazzini si fece una giaculatoria delle seguenti parole d'un altro polacco: « Il ferro ci splende minaccioso sugli occhi: la miseria ci aspetta al di fuori; e nondimeno il Signore ha detto: andate, andate senza riposo. — Ma dove andremo noi, o Signore? — Andate a morire voi che dovete morire, andate a soffrire voi che dovete soffrire! » (1).

Ognun vede come sia inesatto parlare di eudemonismo a proposito della morale mazziniana. L'intuizione rigidamente religiosa della morale è il punto

(1) *Scritti*, V, 216.

di convergenza della religione e della filosofia del Mazzini, e la base ultima del suo sistema politico. Rispetto alla quale ha un interesse relativamente scarso e secondario ogni determinazione dommatica, che egli può averci dato del suo Dio (se personale o impersonale, e simili) e de' suoi rapporti con lo spirito umano. Chi cerca con metodo rigoroso ed esatto queste determinazioni, si svia dietro a ciò che è accessorio nella concezione mazziniana, là dove non si può trovare la luce, poichè il fuoco, per così dire, del suo pensiero e della sua anima, è altrove.

La sua religione, o filosofia che debba chiamarsi, è lo *spiritualismo*. Quella sintesi, di cui egli parla sempre come metodo da contrapporsi all'analisi *assiderante* tutta propria del razionalismo del secolo XVIII, e di cui perciò fa la bandiera della giovine Italia e della giovine Europa, e insomma dell'epoca nuova, o del secolo XIX; questa sintesi è il concetto dello spirito, come *unità* che si solleva al di sopra dello sparpagliamento dei fatti e degli elementi molteplici del mondo materialisticamente considerato; come *libertà*, che si oppone al fatalismo meccanico della natura; come *legge*, che dà un senso e una realtà incrollabile al dovere, al di sopra dell'egoismo e delle inclinazioni istintive dell'umana animalità, e costituisce il valore e l'essenza della vera umanità; come *progresso*, che è la manifestazione della libertà e il segno caratteristico più visibile del mondo morale di fronte a quello della natura: poichè questo è ripetizione perpetua e meccanica, e quello è incremento continuo e perenne formazione di se stesso.

VIII.

La politica.

Come vuole una religione, o una filosofia a base della politica, così il Mazzini non si stanca mai di ripetere che la politica è essenzialmente morale. Rifacendo nel '61 la sua autobiografia interiore, diceva delle riflessioni fatte nella celletta di Savona: « Da quell' idee io desumevo intanto che il nuovo lavoro dovea essere (a differenza di quello dei Carbonari) anzi ogni altra cosa morale, non angustamente politico; religioso, non negativo; fondato su principii, non su teoriche d'interesse; sul Dovere, non sul benessere. La scuola straniera del materialismo aveva sfiorato l'anima mia per alcuni mesi di vita universitaria; la storia e l'intuizione della coscienza, soli criteri di verità, m'avevano condotto rapidamente all'idealismo de' nostri padri » (1). E infatti trent'anni prima, nel Manifesto della *Giovane Italia*, aveva detto: « Le grandi rivoluzioni si compiono più coi principii, che colle baionette: dapprima nell'ordine morale, poi nel

(1) *Scritti*, I, 41.

materiale. Le baionette non valgono se non quando rivendicano, o tutelano un diritto; e diritti e doveri nella società emergono tutti da una coscienza profonda, radicata nei più » (1). E nel '48, nell' *Italia del popolo*, combattendo « l'ateismo della politica, l'assenza di una fede comune che regga la vita europea e il diritto internazionale » e tutte le dottrine positive, che, « sorte nel vuoto d'ogni credenza, vivono d'immoralità e d'egoismo », protestava: « Non v'è dissenso reale fra la teorica e la pratica, se non che la prima abbraccia rapidissima tutte le cose, l'altra procede più lenta nelle applicazioni.... Noi tutti siamo quaggiù.... per compiere una missione.... Noi tutti siamo quindi cercatori e adoratori del vero. Lo Stato è l'associazione delle facoltà e delle forze di tutti per la conquista più rapida di questo vero. La società è un grande fatto religioso » (2).

La forza dello Stato è legittima, se indirizzata a questi fini morali. Così la libertà dell'individuo è sacra, soltanto se è mezzo al raggiungimento dei fini comuni, a cui lo Stato provvede. Quindi la polemica insistente del Mazzini contro tutte le teorie individualistiche. E agli operai, nei *Doveri dell'uomo*, rivolgeva (1860) quelle parole: « Il vostro individuo ha doveri e diritti propri, che non possono essere abbandonati ad alcuno; ma guai a voi ed al vostro avvenire, se il rispetto che dovete avere per ciò che costituisce la vostra vita individuale, potesse mai degenerare in un fatale egoismo! La vostra libertà non è la nega-

(1) *Scritti*, I, 123.

(2) VI, 235-6.

zione d'ogni autorità ; è la negazione d'ogni autorità che non rappresenti lo scopo collettivo della nazione ». L'individuo non è il fine della società ; nè lo Stato è solo un male inevitabile, il cui ufficio non debba essere altro che impedire che un individuo nuoccia all'altro. « Respingete queste false dottrine. Le prime hanno generato l'egoismo di classe ; le seconde fanno d'una società, che deve, sebbene ordinata, rappresentare il vostro scopo e la vostra vita collettiva, non altro che un birro o soldato di polizia incaricato di mantenere una pace apparente : tutte trascinano la libertà ad essere un'anarchia ; cancellano l'idea di un miglioramento morale collettivo ; cancellano la missione educatrice, la missione di progresso che la società deve assumersi » (1).

La politica di Mazzini è dunque una politica morale (o religiosa) ; ma la sua morale è poi anche una morale politica, che non vede nello spirito dell'individuo il fine della condotta, ma fa dello spirito, come universale (egli dice : Popolo o Umanità), come Stato (o associazione ordinata), la norma degli individui. Quindi, se da un lato pare la sua politica neghi l'elemento della forza, proprio dello Stato, per cedere alle esigenze etiche ; dall'altro, può anche parere che sottometta i valori morali, che sono di loro natura interiori e di mero dominio della coscienza, e quindi, si crede, strettamente individuali, all'impero dello Stato, inteso rigidamente come potere della collettività sull'individuo. E i documenti che fanno buon viso a quel primo aspetto della dottrina mazziniana

(1) *Scritti*, XVIII, 92-3.

eccepiscono un'obbiezione perentoria contro il secondo aspetto, dichiarandolo contraddittorio al principio di libertà, da cui il Mazzini muove. Essi infatti non riescono p. e. ad accogliere uno degli articoli essenziali della politica mazziniana, circa i rapporti dello Stato con la Chiesa o, in generale, con la religione, o circa la questione della scuola laica o neutra. Eppure il Mazzini combattè tutta la vita ogni sorta di neutralismo; ed è evidente che egli non poteva concepire nè uno Stato nè una scuola areligiosa. Anzi, col suo postulato della *unità* del popolo a nazione, soggetto dello Stato, o personalità collettiva, egli doveva professare, e professò, com'è noto, la più rigida concezione intollerante dell'unità di fede, che deve regnare in un popolo, e in particolare nelle sue scuole. Conseguenza inevitabile della sua concezione politica della morale, per cui la libertà, sostanzialmente, non è dell'individuo, ma della società, cioè dello Stato. Libertà, sì; ma l'opposto della libertà cara ai suoi smidollati proseliti, incapaci di cogliere la sintesi, a cui il maestro sopra tutto mirava.

IX.

Il popolo e l'umanità.

Teocrazia, dunque, poichè lo Stato di Mazzini ha un valore morale in quanto è Stato religioso? — No, certamente. Per capacitarsene bisogna farsi un chiaro concetto del binomio *Dio e popolo*. Che cosa è il popolo di Mazzini? Ecco come egli stesso si esprime in uno de' suoi primi scritti, tentando di definirlo (nel terzo fascicolo della *Giovine Italia*): « Il popolo — ecco il nostro principio: il popolo, grande unità che abbraccia ogni cosa; complesso di tutti i diritti, di tutte le potenze, di tutte le volontà; arbitro, centro, legge viva del mondo ».

Questo popolo è un'idea, o una realtà empirica e di fatto? « Noi siamo popolo, e la natura ci temprava a sentire tutte le gioie e i dolori del popolo; e quando noi guardiamo il popolo, com'è in oggi, passarci davanti nella divisa della miseria e dell'ilotismo politico, lacero, affamato;... o ravvolgersi immediatamente ne' tumulti, e nell'ebbrezza d'una gioia stupida, rissosa, feroce, e pensiamo: là, su quei volti abbrutiti sta pure l'impronta di Dio, il segno d'una

stessa missione — quando, alzandoci dalla realtà al concetto che vede il futuro, intravediamo il popolo levarsi sublime, affratellato in una sola fede, in un solo patto d'eguaglianza e d'amore, in un solo concetto di sviluppo progressivo, grande, forte, potente, bello di virtù patrie..., solenne per la coscienza dei propri diritti e dei propri doveri — noi sentiamo battere il core.... d'un palpito che geme sul presente e superbisce sull'avvenire, e compiangiamo quegli uomini che avendo un popolo a ricreare, traviano dietro a un principe.... » (1). Da ricreare o da creare, certo il popolo di Mazzini non è quello abbruttito del presente, ma quell'altro sublime dell'avvenire; il popolo che sarà una realtà, ma non è; è quella legge viva del mondo, che altrove lo stesso Mazzini ha detto pensiero assoluto, in quanto esso si viene manifestando. È insomma lo spirito, che dimostra la sua realtà realizzandosi, e non presupponendosi. Perciò è il complesso di tutti i diritti, come Dio, che è per Mazzini il solo vero soggetto del diritto e la fonte quindi d'ogni dovere.

Il popolo (od umanità, se si considera il complesso dei popoli) è insomma lo stesso spirito umano nella sua concretezza storica, che non è nè astratta individualità, nè solidarietà statica e già realizzata: ma formazione di sè, o, come dice il Mazzini, *progresso*, inconcepibile se la realtà, per alta che sia, non debba sempre, necessariamente, commisurarsi a un'idea su-

(1) *La Giov. Italia*, nuova ediz. a cura di M. MENGHINI, III, 100-101.

periore, alla quale la realtà stessa abbia quindi ad elevarsi.

Donde, come abbiamo visto, la negazione di una rivelazione immediata, che possa d'un tratto esaurire quel processo religioso, in cui pure consiste essenzialmente il processo di sviluppo d'un popolo (1). Donde pure la negazione del valore privilegiato degl' intermediari tra Dio e il popolo, e, in genere, di tutti gl' individui, ancorchè sia da riconoscere una speciale potenza d'impulso spirituale e di attività creatrice al genio, che per altro non fa che raccogliere le voci sgorganti dall'anima del popolo nel suo tempo. Donde, principalmente, un concetto, che poco finora è stato notato, e che fa di Mazzini un rappresentante cospicuo dello spirito del suo secolo: il concetto intorno al valore della storia.

Giova anche qui qualche citazione. Nello stesso articolo introduttivo della *Giovine Italia*: « Dalla nostra credenza non esce spregio o biasimo assoluto alle vecchie credenze politiche, nè perchè abbiamo opinione che le cose nuove debbano trattarsi con me-

(1) « Il nostro concetto dell'umanità come sola interprete della legge di Dio ci allontana da ogni parola che tronchi in due epoche distinte il progresso, e lo racchiuda quasi a forza in una sola sintesi o religione determinata, o imprigioni la tradizione dell'umanità nella teoria dell'unico rivelatore, o rompa la continuità del lavoro con un intervento superiore periodico, con una serie di rinnovamenti integrali e assolutamente indipendenti l'un dall'altro, con una progressione di formole sociali rivelate tutte e disgiunte da un abisso intermedio »: *Fede e avvenire*, 1835, in *Scritti*, V, 185 n.

todi nuovi, gittiamo l'anatema dell' ingrato alle teoriche applicate sinora. Quelle teoriche sono storia, e come storia la veneriamo : come storia vi leggiamo dentro una manifestazione del principio adattata ai tempi e alle circostanze.... Ogni cosa ha il suo tempo : ogni sistema ha la propria necessità d'esistenza nella condizione morale dell'epoca.... Chi schernisce o maledice il passato.... dimentica come dai vagiti o dai modi informi e plebei di Guittone Aretino usciva la bella lingua dell'Alighieri, di Petrarca e Boccaccio, nè senza quei primi e timidi tentativi politici noi parleremmo in oggi queste parole » (1). E questo rispetto della storia derivava al Mazzini dal concetto religioso che ne aveva, negando che l' intelletto dell' individuo sia sufficiente a conoscere la legge di Dio senza appoggiarsi all' intelletto dell'umanità, di quest'uomo, secondo il detto del filosofo dallo stesso Mazzini ricordato, *che impara sempre*.

Lo ricorda nei *Doveri dell'uomo* : « Gl' individui muoiono ; ma quel tanto di vero che essi hanno pensato, quel tanto di buono ch'essi hanno operato, non va perduto con essi : l'umanità lo raccoglie e gli uomini che passeggiano sulla loro sepoltura, ne fanno loro pro. Ognuno di noi nasce in oggi in un'atmosfera d' idee e di credenze, elaborata da tutta l'umanità anteriore : ognuno di noi porta, senza pur saperlo, un elemento più o meno importante alla vita dell'Umanità successiva. La educazione dell' Umanità progredisce come si inalzano in Oriente quelle piramidi alle quali ogni viandante aggiunge una pietra.

(1) *Giov. It.*, ed. cit., I, 16-17 ; *Scritti*, I, 142-3.

Noi passiamo, viandanti d'un giorno; l'educazione dell' Umanità si mostra a lampi in ciascun di noi, si svela lentamente, progressivamente, continuamente nell'umanità » (1). E il Mazzini quindi conchiude: « L' Umanità è il Verbo vivente di Dio ». Perciò infinito come Dio, il quale in questo verbo, che è la storia, vive.

Nel '39 il Mazzini scriveva infatti del Lamennais: « Egli aveva proteso per la seconda volta il guardo verso quell' infinito.... Era l'*infinito dell'umanità*, interprete progressivamente della legge di Dio, considerata al modo di Pascal (2), come un sol uomo in condizione d'esistenza perpetua, crescente in dottrina coi secoli, iniziatore dei propri moti talora per mezzo d' individui, talora per mezzo di moltitudini a seconda degli eventi e dei tempi, ma sempre.... di prova in prova volto a salire sulla scala del perfezionamento verso l' intelletto del proprio fine e dei propri doveri, verso lo sviluppo pratico dell' ideale divino ch'è in esso: era l' infinito del popolo.... » (3).

Quindi anche la repugnanza del Mazzini, malgrado la robustezza della sua fede e lo slancio del suo idealismo, all' intervento dell'arbitrio nella storia e alle utopie: quella ripugnanza, che gli faceva ammonire gli operai nel '60: « Il rimedio alle vostre condizioni non può trovarsi in organizzazioni generali, arbitrarie,

(1) *Scritti*, XVIII, 41. Cfr. p. 161.

(2) E avrebbe detto di BRUNO, se avesse letto la *Cena delle Ceneri*. Cfr. il mio *G. Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Firenze, Vallecchi, 1920, pp. 87-110.

(3) *Scritti*, VI, 74-5.

architettate di pianta da uno o altro intelletto, contradicenti alle basi universali adottate nel viver civile e impiantate subitamente per via di decreti. Noi siamo quaggiù non per creare l'umanità, ma per *continuarla* : possiamo e dobbiamo modificarne, ordinarne meglio gli elementi costitutivi ; non possiamo sopprimerli » (1).

Con questo concetto idealistico e vichiano della storia, e del popolo o umanità che ne è l'artefice, la teocrazia diventa una parola vuota di senso. Perchè la teocrazia suppone un principio trascendente, che intervenga nella storia *ab extra*. E per Mazzini il Verbo vivente di Dio è immanente nel popolo, inteso come pensiero nel suo svolgimento, idea che si attua all' infinito, progresso.

(1) *Scritti*, XVIII, 123.

L'insegnamento.

Il Mazzini piuttosto è uno dei più strenui assertori del valore immanente dello Stato, concepito come legge e come libertà, com'egli può concepirlo in virtù del suo modo d'intendere quella moralità, che ritiene propria dell'essenza dello Stato. E qui è una delle idee più geniali e profonde della sua dottrina. Distinse egli nei *Doveri dell'uomo* due sorta di morale: una negativa, e l'altra positiva. La prima non conosce altro bene che quello di non fare il male, di non offendere altrui. Ed è la morale, per così dire, dell'individuo, poichè dettata dalla stessa coscienza individuale. È la morale, io direi, che sola conobbero gli antichi, prima del Cristianesimo: la morale della giustizia, ma non dell'amore. E questa è la forma inferiore della moralità. «I vostri più importanti doveri sono *positivi*. Non basta il non fare; bisogna fare.... Non basta il non nuocere; bisogna giovare ai vostri fratelli»: giovare ai vostri simili e «al disegno di Dio nella creazione» (1). Questo, dice il Mazzini, è

(1) Lett. del 3 febr. '35, in *Epist.*, III, 333.

il primo scopo della morale ; e l'uomo non ne trova la legge nella propria coscienza d'individuo astrattamente considerato, la riceve sibbene dalla coscienza progressiva dell'umanità, o come oggi diremmo, dalla storia, la quale determina il contenuto positivo dei nostri doveri. — Orbene, la morale, secondo il Mazzini, è propriamente questa opera positiva, creatrice, onde si adempie il disegno divino della creazione. Lo spirito attua la sua natura morale, non in quanto si astiene dal turbare l'opera di Dio, com'egli la trova nella natura e innanzi a sè ; ma in quanto concorre a creare un nuovo mondo, che è il mondo del bene, per cui lo spirito si distingue dalla natura e celebra la sua libertà. Perciò egli dice che la virtù è azione. « *La vertu c'est l'action ; la vertu c'est le sacrifice ; la vertu c'est avant tout la constance dans l'action et dans le sacrifice* » (1). E « l'azione s'insegna coll'azione » ; perchè « l'azione crea l'azione » (2). Onde quelle idee o principii, che debbono tradursi in fatti, non possono non essere già azione, atto di fede, affermazione della nostra morale di personalità.

E quindi è che il vero pensiero — com'è quello di Dio — non è solo pensiero, ma è anche azione, e la vita dello spirito non può essere sterile contemplazione, ma missione operosa. Quindi il concetto dello scrittore e dell'arte, che il Mazzini propugnò negli scritti letterari, non sapendo concepire seria attività spirituale, che si sottraesse alla coscienza di questa legge morale o pratica dello spirito, sempre libero, per

(1) *Epist.*, p. 72 e 147.

(2) *Scritti*, XVIII, 27.

sua essenza, e però sempre tenuto a giovare comunque al divino disegno della creazione, che fu una gran parte del suo apostolato verso la cultura italiana contemporanea. Nel '32 perciò deplorava l' *inerzia* predominante nella classe intelligente e colta d'Italia. « Nelle lettere, nella filosofia, nella storia, non c'è moto tra noi », scriveva al Sismondi; « la tirannide s'oppone, lo so; ma chi vieta all'Italia, invece di sperdere l'intelletto in canzoni d'Arcadia, d'occuparsi della storia de' suoi grandi secoli?... Chi vieta all'Italia di animare la storia coll'introduzione di un principio generale che tramandi una luce sui destini italiani in relazione all'umanità? » E dopo aver accennato al tritume erudito, in cui s'avvolgevano sempre gl'ingegni italiani: « Prendete uno dei cataloghi dell'*Antologia*: v'è l'Italia tutta quanta; ed io, italiano, non esito a dirlo, v'è di che arrossire. Perchè questo? Perchè tutti scrivono per iscrivere, non per insegnare, perchè tutti hanno a cuore la fama di letterato, nessuno quella di apostolo della verità; perchè le lettere son fatte campo d'inezie, non sacerdozio morale, come dovrebbero » (1). La serietà di questa critica, che segna indubbiamente una crisi profonda dello spirito italiano (2) e un risveglio della sua coscienza nazionale, s'intende solo se si pone mente al concetto che il Mazzini ebbe in maniera intuitiva, ma che pur sentì vivamente, sempre, della natura dello spirito, o,

(1) *Scritti*, I, 319.

(2) Questa, disse il DE SANCTIS, è « la parte grande » del Mazzini, *La letter. ital. del sec. XIX*, pp. 421, 423, 441.

com'egli diceva, della vita, che non è godimento, ma missione: programma da eseguire.

La vita, egli dice anche, è apostolato, ed è sacrificio. Apostolato, come fede (affermazione d'un valore divino) che non è semplice pensiero, ma azione. Sacrificio, perchè la legge è il disegno divino, il pensiero assoluto, il dovere, di cui l'individuo, nella sua particolare individualità, è lo strumento. È il bene collettivo, l'umanità, lo spirito nella sua universalità, per attuare il quale l'individuo non può operare se non sacrificandosi, ossia superando il proprio punto di vista particolare e spogliandosi di tutti i suoi interessi individuali. La patria sopra l'individuo, l'umanità sopra la patria: l'universale termine, al di sopra dei singoli. Soltanto a questo patto la vita è missione, e l'uomo attinge il suo valore morale.

Ma l'individuo non è soltanto strumento, nè l'umanità gli è così sovrapposta da riuscirgli estranea, e da soffocare colla legge la sua libertà. Anche su questo punto il Mazzini ha l'intuizione esatta delle prerogative dell'atto morale. La sua fede nella libertà non fu mai men salda della sua fede religiosa. «Era tal cosa», dice egli nelle *Note autobiografiche*, dopo accennato alla disfatta con cui si concluse il primo periodo della *Giovine Italia*, quando un clamore di biasimo si levò contro di lui, e più potente d'ogni consiglio e d'ogni minaccia gli suonava all'orecchio il grido di dolore e di suprema inquietudine della povera sua madre; «era tal cosa in me che le circostanze esterne non valevano a domare. La mia natura era profondamente subbiettiva e signora dei propri modi. L'io era fin d'allora per me un'attività chiamata a modificare il

mezzo in cui vive, non a soggiacergli passivo. La vita raggiava dal centro alla circonferenza, non dalla circonferenza al centro » (1). Intuizione anche questa della realtà dello spirito immediatamente colto in questo irradiarsi dal centro nella misteriosa solennità della sua incoercibile natura.

In questa intuizione egli attingeva la norma della sua politica: poichè un popolo, la stessa umanità, è sempre, e non può essere altro che spirito, quest'attività che non soggiace alla realtà, ma se la crea; e non può non crearla se ha fede in sè, se ha coscienza della libertà e della potenza della propria natura. « Il guasto radicale in Italia, ciò che la condannava all'impotenza, era visibilmente non una mancanza di desiderio, ma una diffidenza delle proprie forze, una tendenza ai facili sconcerti, un difetto di quella costanza, senza la quale nessuna virtù può fruttare, uno squilibrio fatale tra il pensiero e l'azione » (2). Ebbene, per ristabilire l'equilibrio, ristauriamo la fede; ma per ristaurare la fede, bisogna affisarsi in questa verità fondamentale: che il nostro destino è nelle nostre mani, che noi abbiamo natura di non soggiacere al mezzo, ma di trasformarlo con l'energia del nostro volere: che la nostra realtà insomma è un prodotto della nostra libertà.

Al Lamennais, che nel 1834, per mancanza di fiducia nelle stesse forze italiane, lo esortava ad attendere la salute d'Italia da eventi esterni, scriveva con profondo accento di verità: « La rigenerazione d'Italia

(1) *Scritti*, V, II.

(2) V. II-12.

non può compirsi per fatto altrui. La rigenerazione esige una fede: la fede vuole opere; e le opere devono essere sue, non imitazione delle opere altrui. E d'altra parte, come può mettersi amore in una libertà non conquistata con sacrifici? Come può essere libertà forte e durevole dove non è dignità d'individui e di popolo? E come può esistere dignità d'uomini o popoli dove la libertà porta sulla fronte il segno del benefizio altrui? L'azione crea l'azione» (1). Donde la sua teoria della insurrezione, e il costante apostolato per inculcare agl'italiani che non da altri aspettassero la libertà, e non s'illudessero con i sogni di giustizia politica, di generosità dei popoli (2) e simili stravaganze, che oggi il Mazzini forse si meraviglierebbe di trovare in bocca di molti che si professano suoi fedeli discepoli.

Guai, predicava nel '32, dopo gl'infelici moti di Romagna, «guai a chi si commette alla fede dello straniero! Maledetto colui che fida in altri che in se medesimo!» (3). E profetava: «Un giorno, quando convinti della onnipotenza d'un popolo che vuole rigenerarsi davvero, noi ci saremo levati di dosso la vergogna e l'oltraggio, alzeremo la voce e narreremo a' popoli, che allora ci stenderanno la mano, l'arti adoperate dal tedesco voglioso d'un nuovo dominio, per trascinarci a insurrezioni brevi, e non concertate — e l'armi somministrate perfidamente, poche per la difesa, tante da invogliare gl'incauti ad osare — e

(1) *Scritti*, V. 46; cfr. *Epist.*, III, 147.

(2) Cfr. *Scritti*, I, 161.

(3) *Scritti*, V, 162.

l'oro diffuso, a promuovere le divisoni tra le guardie civiche e le moltitudini.... Quel giorno verrà, però che nessuna forza può far retrocedere il secolo, e i delitti di sangue si scontano nel sangue — e allora noi potremo narrar queste cose, e documentare la storia delle nostre sventure, senz'astio, senz'odio, senza rancore per la inerzia delle nazioni, perchè noi vagheggiamo da lungi la fratellanza europea e serbiamo dentro tanta potenza d'amore da affogarvi molti secoli di memorie ». Ora no ; ora, concittadini della Romagna, « vegliate ed unitevi : ritemprate il vincolo della concordia nel servaggio comune.... santificatevi nel pensiero della vendetta ; però che la vendetta della patria è santa di religione, e di solenne dovere ». E sopra tutto non fidate dello straniero (1).

Concetto eminentemente morale, che l'ardente eloquenza di Mazzini riuscì infatti a piantare nel cuore dei giovani italiani. I quali potranno sì voltargli le spalle dopo il '48, quando egli non avrà più nulla da insegnar loro, superato nella direzione degli avvenimenti dal corso della storia ; ma già erano stati educati e formati interiormente da lui a vedere, a sentire il problema d'Italia, come problema che soltanto gl'italiani potevano risolvere, allo stesso modo d'ogni altro valore spirituale che non si può realizzare se non per propria iniziativa e con un atto di libertà ; e da lui avevano appreso che la libertà politica non può conquistarsi se non da uomini che sieno moralmente liberi, e sappiano il pregio della libertà, e siano in grado di sperimentarne la potenza. L'Italia doveva essere

(1) *Scritti*, V. 162-4.

reale prima negli animi, perchè diventasse una realtà nel mondo politico. E per realizzarla negli animi nessuno fece quanto il Mazzini.

La libertà, dunque, per lui non fu soltanto un ideale da raggiungere, bensì la stessa eterna natura dello spirito, figlio di se medesimo. Ma non come spirito dell'individuo. « Dire agli individui », scrive una volta, « conquistati ciascuno, e colle sole forze che ha, il proprio avvenire, è un dare la società e il progresso agli arbitrii del caso e alle alternative d'una lotta perenne ; è un trascurare il fatto principale dell'umana natura, la *socialità* ; è un impiantar l'egoismo nell'anima » (1). Lo spirito, che è pensiero, che è legge, che è dovere, non è mai individuo : è popolo, è umanità, è, insomma, universalità. Lo spirito deve conquistare il proprio avvenire con le sole sue forze ; e non potrebbe altrimenti. Ma lo spirito è società, è unità d'un popolo, l'unità collettiva, la quale si specchia nello stesso individuo e l'innalza alla coscienza del suo valore universale, e gli trasforma ogni diritto in un dovere. Sicchè tutti i diritti che gli competono, sono in ultima analisi pertinenti alla conservazione e svolgimento di quell'umanità, di quella vita, che c'è in ogni individuo, e che egli deve conservare e svolgere al fine comune (2). Comune, s'intende, in quanto idealmente universale.

Il Mazzini, su questo punto, è molto esplicito. Non i dottrinari del vecchio liberalismo individualista, non i settari del nuovo comunismo, che segnano un termine allo sviluppo storico, « ostili al dogma dell'av-

(1) *Scritti*, V, 107.

(2) XVIII, 83.

venire ». Entrambe queste scuole peccano, dice il Mazzini, di « tendenze anguste, esclusive ». Secondo lui, il vero è piuttosto questo: « La sovranità è in Dio, nella legge morale, nel disegno provvidenziale che governa il mondo, e che è via via rivelato dalle ispirazioni del genio virtuoso e dalle tendenze dell'umanità nelle epoche diverse della sua vita: e nello scopo che bisogna raggiungere, nella missione che bisogna compire. Non è sovranità nell'individuo, non è nella società se non in quanto l'uno e l'altra s'uniformino a quel disegno, a quella legge, e si dirigano a quello scopo » (1).

Dio, dunque, la legge, il disegno, la missione, lo scopo: questa, e soltanto questa, è la base del diritto. Non l'individuo, e neppure la società, come maggioranza, o come collettività stabilita di fatto. La legittimità delle sue determinazioni deriva non dal fatto ma dall'idea a cui la collettività corrisponde: ossia, dall'idea di essa, che si può dire missione o Dio, e si può dire la razionalità o la ragione. La libertà è, insomma, dello spirito, non nella sua empirica esistenza — che il Mazzini dice *forza o fatto compiuto*, negazione d'ogni diritto e di ogni valore, perchè negazione del progresso, essenza dello spirito — ma nella sua idealità. E perciò il diritto è idea; è quel che dev'essere; e si rappresenta perciò alla coscienza come dovere, o, come pur piace al Mazzini chiamarlo, come religione.

Religione è infatti se si considera che questa idealità è pure la suprema, l'assoluta realtà pensabile per

(1) *Scritti*, XVIII, 97.



l'uomo, che vive di quest' idealità, e quasi respira questa libertà dello spirito, che s'irradia, nel suo interno, dal centro alla circonferenza. La libertà s'immedesima nella sua coscienza con l'assoluto, che ha il suo verbo vivente nel progresso, nello sviluppo dell'umanità, che è lo stesso spirito dell'individuo nella sua idealità universale: dell'individuo, nello stesso linguaggio mazziniano, rampollo dell'umanità, il quale alimenta e rinnova le proprie forze nelle forze dell'umanità mercè l'educazione, che perpetua di generazione in generazione, nella solidarietà sociale, tutte le conquiste dello spirito, e ne assicura il progresso.

Questa religione dell'uomo nella vita privata e pubblica, questo concetto idealistico di tutta la vita, è il nucleo sostanziale del mazzinianismo. Nucleo frainteso e disconosciuto dalla moltitudine dei pseudo-democratici che del Mazzini si professano seguaci; ma non perciò men vivo, e attivo, e creatore nel periodo eroico del nostro Risorgimento, quando tra le giornate di luglio e la difesa della Repubblica romana si fece moralmente, si costituì e cementò negli animi l'Italia, non più idea letteraria, ma realtà storica. Nucleo sempre vivo e vitale, per quanti oggi e in avvenire sapranno spogliarlo da tutte le scorie caduche, e sentirne la verità immortale, della cui fede si accese l'anima dell'apostolo genovese.





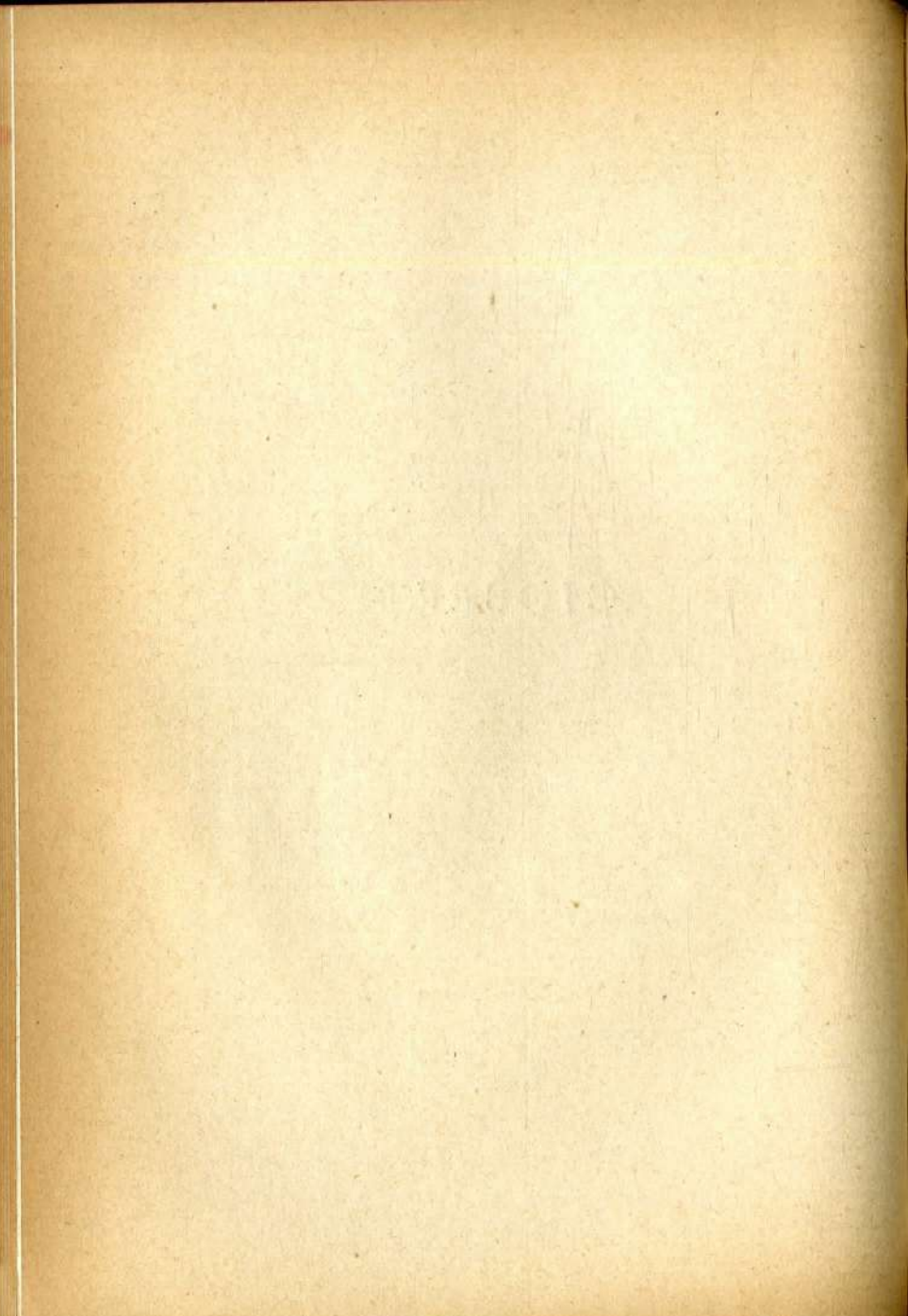
VINCENZO GIOBERTI

Sigismondo Gallina disegnò dal vero e litografò 1847.



II.

GIOBERTI



I.

Gioberti e Mazzini.

Vincenzo Gioberti non appartenne alla società della *Giovane Italia*, come erroneamente asserì il Mazzini, e come, malgrado le denegazioni del suo principale biografo, il Massari, fu a lungo sospettato, dopo che nel '49, a sfogo di livore politico, venne riesumata l'ardita lettera del '33 *Della repubblica e del Cristianesimo* dal Gioberti pubblicata col nome di « Demofilo » nel sesto fascicolo della *Giovine Italia* (1834). Ma il Gioberti oppose subito una recisa smentita, che è merito di Francesco Ruffini avere di recente tolto da un dimenticato giornale del tempo. « Io fin dal '33 », dichiarò allora il Gioberti, « ricusai in Torino di appartenere alla *Giovane Italia*, e ne distolsi parecchi amici. Molti vivono che possono attestarlo. Giunto a Parigi e invitato a cooperare alla spedizione di Savoia, non solo la disapprovai altamente, ma feci ogni mio potere per impedirla; parendomi che fosse, qual'era infatti, una solenne pazzia. Richiesto (1) nel '34 o '35 di det-

(1) Dal Mazzini, il 15 sett. 1834: cfr. l'*Epistolario* de M. ed. naz., III, 76.

tare un catechismo politico, secondo i principii della setta, risposi che io credevo doversi redimere l'Italia *colle riforme, non colle rivoluzioni* ». E quanto alle contraddizioni dottrinali che i democratici mazziniani gl' imputavano, nessuno ignora, egli avvertiva, « quanto sia facile il trovarne, se le parole di un autore si separano dal contesto. Le voci di *sovranità del popolo*, di *democrazia* e simili ammettono sensi differentissimi; e il lettore può vedere a dilungo dichiarato nelle varie mie opere, secondo quale intendimento io le faccia buone o le rigetti » (1).

Infatti, non v' ha dubbio che nel '49, quando il Gioberti scriveva questa dichiarazione con l'animo nettamente avverso ai nemici della sua politica nazionale e monarchica, a quei demagoghi, com'egli li chiamava, e a quei municipali, da cui vedeva per opposti motivi avversati tutti i suoi sforzi di promuovere vigorosamente il « risorgimento » d'Italia; non v' ha dubbio, che egli sentisse profondamente anche questa differenza tra la democrazia mazziniana e la stessa dottrina democratica da lui professata nel '33, quando, per essere appartenuto alla « *côterie carbonica* » (2) — come la chiamò il Mazzini, e pare fosse quella dei *Veri italiani* (3) — e per aver capeggiato in To-

(1) F. RUFFINI, *Mazzini e Gioberti* nella riv. stor. « Il Risorg. ital. », 1913, p. 904. Che il Gioberti non fosse affiliato alla G. I. mi pare risulti chiaramente confermato anche dal modo in cui ne parla lo stesso Mazzini nella sua lettera 17 agosto 1833 a L. A. Melegari: nell'*Epist.*, II, 451-2.

(2) MAZZINI, *Epist.*, I, 451.

(3) BALSAMO-CRIVELLI nella Introd. alla sua edizione del *Primato*, Torino, 1919, p. VIII, n. 4.

rino i giovani in cui covava il fuoco della rivoluzione del 1821, era stato costretto a prendere la via dell'esilio. Poteva sentirla, perchè praticamente egli si trovava contro l'apostolo e i proseliti di quella democrazia, ed egli pur sentivasi sempre lo stesso uomo: quello stesso uomo che era stato da quando, lasciata Torino, aveva preso a dare forma sempre più chiara ed efficace e storicamente potente alla fede che possedeva già in patria, fino a quando la patria risorta l'aveva richiamato nel suo seno, e sollevato, con un entusiasmo, che non suscitò mai altro scrittore od uomo politico italiano, ai fastigi del potere e alla direzione del movimento da lui iniziato. Tutto il ventennio della carriera letteraria del Gioberti è una fermentazione continua, intensa, che ci mette innanzi un pensiero vivo, vibrante, in perpetuo moto, che si articola e organizza, e plasma e sviluppa, senza interruzione, aderendo sempre più strettamente alla realtà, e sforzandosi di attingere sempre maggiore coerenza e profondità. Pensiero eminentemente speculativo insieme e realistico, che si forma tutto intorno a un nucleo centrale primitivo; per modo che tutti i critici superficiali, da quando scoppiarono contro di lui le passioni di parte, si son potuti sempre compiacere di addebitargli un'infinità di contraddizioni; laddove, in realtà, il suo fu sempre lo stesso pensiero in movimento, come dev'essere ogni pensiero che si pensi per davvero, e non si meccanizzi in vuote formule.

Ma il fatto è che nel 1833 egli poteva usare un linguaggio perfettamente analogo a quello del Mazzini, che nel '51, nel *Rinnovamento*, additerà come

uno dei maggiori responsabili del fallito risorgimento. E nel '51 del Mazzini scriverà, essere appunto l'uomo di cui abbisognavano « i cervelli deboli ma appassionati, che amando le idee superlative inclinano naturalmente verso chi le insegna e sa meglio allettare le lor fantasie, accendere ed esprimere gli affetti loro », poichè il Mazzini è un politico d'immaginativa e non di ragione, e ha un' idea sola, cioè la repubblica ; e « siccome chi ha un' idea sola, non può variare, così non è da stupire che il Mazzini sia fisso nel suo pensiero e abbia quella costanza nelle chimere che i semplici ammirano ma che i savi chiamano *ostinazione* » (1). Pure, a leggere la lettera di Demofilo (2), si dovrebbe dire che le idee superlative una volta eran piaciute anche a lui ; e a testimonianza dell'attaccamento e dell'ammirazione personale, che egli allora provava verso il Mazzini potrebbero bastare queste parole di chiusa della lettera stessa, indirizzata « ai Compilatori della *Giovine Italia* » : — « Amatemi come uno sconosciuto, che, attesa la debolezza delle sue forze, non può promettervi altro (ma questo ve lo prometto francamente) che una costante disposizione e un vivo desiderio di morire con voi, se v' ha d'uopo, per la comune patria ». — Che più ? Delle idee che caldeggiava tra i giovani amici di Torino, prima dell'esilio, piace chiamare in testimonio Camillo di Cavour, che, in una sua lettera venuta recentemente in luce, a proposito di certi infondati sospetti da lui

(1) *Rinnovamento*, ed. Nicolini, I, 349.

(2) Fu ristampata da me nella *Nuova Protologia*, Bari, 1912, I, 43-61.

accolti intorno a intelligenze del Gioberti coi gesuiti, il 13 febbraio 1843 scriveva a un amico suo e dell'esule abate concittadino: « *Les temps ne sont pas encore éloignés où il professait les opinions les plus ultra-démocratiques: où chez lui ses amis lisaient avec enthousiasme le « Moniteur » de 93. Je comprends que le temps et l'expérience aient modifié, aient modéré ses opinions: moi, qui étais bien moins avancé que lui, je me suis modéré depuis lors. Mais entre les anciennes doctrines et le jésuitisme il y a un abîme* » (1). La verità è che nè Gioberti disdisse mai la sostanza delle sue idee giovanili, nè perciò si oppose mai al democraticismo mazziniano per negare una parte o l'altra del suo contenuto positivo, sibbene per integrarlo e farne una concezione più filosoficamente compatta e più storicamente concreta.

La verità è, e questo è il punto essenziale, che quando il Mazzini venne a contatto con lui, nel '33, la mente del Gioberti era formata; e quelle sue idee, che possono parere di derivazione mazziniana, in realtà traggono origine da fonti comuni. Anche il Gioberti è un'anima profondamente religiosa, d'ispirazione ed educazione mistico-giansenistica, quali che siano state più tardi nel *Primato* e nel *Gesuita* le sue critiche contro il giansenismo. Anche il Gioberti fu nei primi anni sotto l'influsso del Rousseau e del Sansimoni-

(1) A. COLOMBO, *Nuovi docc. sulla controversia rosminiana tra V. G. e C. Benso di Cavour*, nella « *Rass. stor. del Risorg.* », 1918. Cfr. del resto i documenti pubbl. da E. SOLMI, nel suo *Mazzini e Gioberti*, Milano-Roma, 1913.

smo (I), e simpatizzò più tardi vivamente col Lamennais, quantunque rifiutasse poi e combattesse energicamente nel 1841, quando meglio si determinarono le sue dottrine filosofiche e politiche, le tendenze panteistiche e ultrademocratiche del celebre abate brettone, a proposito appunto dell'adesione che alle costui dottrine aveva fatto il Mazzini. Anche il Gioberti, nei primi anni della sua speculazione, quando al pari del Mazzini andava cercando la sua via, vagheggiò una forma di panteismo che non sopprimesse i diritti dello spirito, e s'accordasse, com'egli diceva, colla religione e colla morale. Anch'egli andava in traccia d'una sorta di Cristianesimo, che consacrassero l'uomo e la vita, accogliendo i motivi d'una filosofia, che egli allora ardentemente amava e studiava, e di cui conservò sempre molto nel suo pensiero: la filosofia di Bruno, di Campanella, di Spinoza. E risolveva i dommi in una filosofia razionalista; non per manco di misticismo che fosse, come altri ha pensato, nel suo temperamento (che anzi questo rimane uno dei caratteri più appariscenti della sua stessa filosofia), ma, al contrario, per la forma e tendenza essenzialmente religiosa, nel miglior senso della parola, di tutto il suo pensiero. Anch'egli sente, al pari del Mazzini, il bisogno di allargare questa concezione cristianamente spiritualistica della vita, dalla

(I) Pel sansimonismo giobertiano cfr. gli scritti di W. CESARINI SFORZA, *Socialismo giobertiano*, in « Riv. It. Sociol », 1915, pp. 569 e ss.; *Appunti sulla politica di G.*, in « Rass. stor. Risorg. », 1915, pp. 731-2, 739-40; *Relig. e politica nel pensiero di G.*, nella « N. Antol. », del 1° nov. 1915.

sfera meramente subbiettiva della coscienza individuale, in cui il misticismo ascetico si raccoglie, alla vita sociale e politica, per promuovere un rinnovamento della società nella concretezza delle sue forze spirituali. Anche per lui, fin da principio, l'immanenza del divino nelle relazioni concrete della vita fa apparire teocratica una concezione della società che effettivamente si fonda sulla negazione di quella trascendenza, che è il principio essenziale del teocratismo. Ma fin da principio, anche repubblicaneggiando e democrateggiando, il Gioberti procede per una via che è sua, e che doveva, nella sua crescente divergenza dall'astrattismo mazziniano, palesare sempre più la sua peculiarità.

II.

Idee giobertiane fondamentali.

Non è questo il luogo per uno studio analitico intorno a tutto lo svolgimento del pensiero politico giobertiano. Può bastare fissare alcuni punti, e indicare il nesso de' suoi pensieri fondamentali. Tra i quali occupa il primo posto la religione, quale egli l'intende o si sforza d'intenderla attraverso un lungo travaglio di crisi dolorose (1): quale egli la trovava, o credeva trovarla nel suo Pellico, di cui, appena lette le *Mie prigioni*, scriveva a un giovane amico: « Il Cristianesimo di Silvio non è quello dei gesuiti; non è quello dei nemici della filosofia e della civiltà; non è anco quello dei teologi e del volgo dei credenti ai dì nostri. La religione di Silvio è la filosofia di Cristo; cioè la filosofia della ragione umana, della ragione universale, non dimezzata, non impicciolita, non corrotta, ma intera e perfetta, come una compiuta ed accurata ndagine dimostra; vestita di pure forme, volgari e

(1) Se ne possono leggere i documenti principali fra le *Confessioni e documenti* da me raccolti nella *N. Protologia*, I, 3 e segg.

poetiche insieme, che è quanto dire accomodata per una parte all'umile e rozzo volgo, e per l'altra agl'ingegni più elevati.... I riti sono per lui un pascolo e un esercizio d'amore: amore degli uomini e di Dio; amor di Dio, cioè della ragione e della virtù, considerate non come astrattezze della mente umana, ma cosa viva, sostanza, causa, essere ordinatore e animatore dell'universo». Posto tale concetto della religione, non riusciva a capacitarsi del sospetto degli spiriti forti verso la pietà del Pellico: «Chechè si pensi della religione, e quali che siano le proprie opinioni intorno ai primi problemi della filosofia, io credo che si possano stimare altamente i cultori di quella, e provar anco un certo piacere nel partecipare, per quanto è possibile, alle loro commozioni. Io mi ricordo che alcuni anni sono apprezzava *tutti* i filosofi religiosi da Socrate fino al Leibnizio e i loro sistemi, non meno che gli apprezzamenti presentemente; piangeva a leggere le *Confessioni* di sant'Agostino; eppure in quel tempo io seguiva in filosofia Stratone di Lampsaco (*ossia, il materialismo*), e non aveva ancor trovato una migliore sapienza in cui si potesse acquetare il mio spirito». Conchiudeva bensì, che «non solo giova ai dì nostri, ma è di somma necessità che la religione si purghi, si nobiliti, si accomodi ai bisogni civili e morali dei popoli; e non solo si riformi, ritirandola verso i suoi principii, ma si trasformi, immedesimandola (non solo mettendola d'accordo) colla filosofia, dalla quale non è mai stata effettivamente disgiunta» (1).

(1) Lett. del 14 nov. 1832 al Verga: anche in *N. Prot.*, I, 13-15.

Religione, dunque. Ma una religione che sia filosofia : una religione cioè, che non cominci dal dividere l'uomo in due parti, in una delle quali si possa filosofare liberamente, e nell'altra l'anima abbia ad abbandonarsi a una forza superiore, che la soggioghi con la potenza del mistero. Una filosofia potente e generosa, come quella che preconizza Demofilo, la quale accostumi « l'intelletto all'indipendenza, addestrando così gli uomini a cercar di fuori la libertà gustata dentro, la quale non è perfetta, e non sazia gli spiriti colti, se per via di buone istituzioni non si allarga nel mondo civile ».

Una filosofia siffatta, non atomistica e meccanicista, non sensistica e incapace di sollevare gli uomini al di sopra del senso e della vita dei bruti e delle naturali tendenze, ma razionale, come quella di Socrate e di Platone, come quella di Bruno e di Vico, non può discordare da una religione come il Cristianesimo, che, svestito dalla sua forma mitica e simbolica, è una pura filosofia ; e « nella sua morale è libertà, e non altro che libertà, primieramente dell'animo, dove la passione è il tiranno, la ragione è la legge che lo vince e doma, poi nel mondo esteriore e civile, in cui ella si diffonde, come conseguenza e immagine di quella prima, colle istituzioni e leggi di repubblica bene ordinata ».

Oggi, invero, secondo il Gioberti, la religione aspira a ripigliar nuova vita. Non una religione nuova, che non è possibile, come alcuni vani tentativi dimostrano ; ma la stessa religione cristiana, i cui simboli o non sono morti, o possono essere rianimati dalle idee. I popoli oppressi dal dispotismo anelano alla risurre-

zione ; alla quale occorre di dentro agli animi una voce imperiosa e potente, che solo la religione possiede, come dottrina di libertà, e perciò religione civile. Giachè la liberazione di un popolo non è opera di semplice distruzione, anzi, principalmente, di edificazione ; e richiede il sacrificio dell' individuo alla patria. E questo può esserci messo in cuore se non da una dottrina che ci richiami a Dio padre, facendoci sentire l'universale fratellanza, insegnandoci ad amare il popolo che soffre, il popolo che è vittima delle inique leggi e dell' ingordigia dei potenti, ed è spinto al delitto dall' ignoranza in cui è tenuto e dal triste stato di schiavitù e di miseria che gli è creato : il popolo che è corrotto, ma non è responsabile, e può e dev'essere redento dal nostro amore. Dalla dottrina appunto insegnata dal Mazzini : « Dio e popolo », che è quella di Cristo : « Dio e il prossimo », nel cui amore si assolve il debito e la missione del cristiano.

La stessa religione mazziniana, dunque, ma promossa al grado di filosofia. Pel Mazzini, attraverso l'intuizione interiore del proprio spirito, l'esistenza di Dio, legge suprema della vita, che si compie nel sacrificio dell'amore, è un articolo di fede. Gioberti non si contenta, per suo conto, di questa rivelazione interna, e chiede alla filosofia un punto d'appoggio, che regga a tutti gli urti del dubbio e all'ondeggiamento intellettuale, che egli personalmente aveva sperimentati. E la sua fede religiosa acquista una consistenza e concretezza sempre maggiore per questa sua fusione con l'indagine razionale, sempre più robusta e sicura. Il suo giovanile entusiasmo per Giordano Bruno e per Spinoza è un segno caratteristico

di questo bisogno di quadrato razionalismo, sul quale gli occorreva appoggiare la sua mistica fede.

Quando Antonio Rosmini con la sua critica perentoria del sensismo gli ebbe indicata la via per giungere a scoprire il principio della autonomia e irriducibilità dell'attività spirituale in quella idea dell'essere, che è alla base di tutta la nostra vita conoscitiva come presupposto indispensabile d'ogni percezione di dati sensibili o momenti passivi della nostra vita spirituale, il Gioberti, se fu l'unico pensatore italiano che capisse subito l'importanza del concetto rosminiano, e vi si attaccasse come a conquista preziosa e definitiva del pensiero filosofico, vide ben presto in quella dottrina un difetto, a colmare il quale fu quindi indirizzata gran parte della sua speculazione. E il difetto era quello che poteva trovarvi appunto uno spinoziano: voglio dire, uno spirito religioso alla maniera di Bruno e di Spinoza. Ne è prova il compiacimento con cui, nella *Introduzione allo studio della filosofia* (1840), dove il dissenso dal Rosmini comincia a venire in piena luce, ferma la sua attenzione su un passo di Spinoza (I) che è forse il più significativo del carattere della costui dottrina. Il difetto di Rosmini era infatti, secondo lui, quello stesso che lo Spinoza additava in Cartesio. Il quale muove dal finito (dal pensiero umano, concepito come finito), e vuole da esso e attraverso di esso raggiungere l'Infinito; e non può infatti non restar chiuso nel circolo del soggetto in cui s'è da principio collo-

(I) *Eth.*, II, prop. 10 schol; cfr. GIOBERTI, *Introd.*, Brus-
selle, 1844; I, 285-6, nota 7.

cato, poichè quell' Infinito, in cui gli accade di imbat-
tersi, non può esser altro che il falso infinito, che si
foggia il pensiero nella sua finitezza. Rosmini è, secon-
do Gioberti, psicologista al pari di Cartesio : togliendo
a base del suo filosofare l'idea soggettiva dell'essere, e
questa idea riferendo a ogni oggetto possibile che il
nostro pensiero colga nelle sue percezioni, egli con-
danna il pensiero a muoversi in un mondo che è già
definito come tutto soggettivo, e perciò diverso da
quello che può essere la realtà, a cominciare dal suo
centro, che non è l'idea dell'essere, ma l'Essere, Dio.
No : per Gioberti, come per Spinoza, il pensiero,
attributo finito dell'uomo, dee avere il suo princi-
pio nell'assoluto : quell'essere, in cui tutto nel pen-
siero si unifica, e che è in fondo perciò a tutte le idee ;
quell'essere, che non è una nostra idea, ma un'idea
come l'intendeva Platone : una realtà, anzi la somma
realtà, che è presente al pensiero, e lo fa pensiero.
Quello che ci sta innanzi, e la cui immanente intui-
zione noi effettivamente analizziamo attraverso l'opera
della nostra riflessione, non è un'idea proporzionata
alla natura della nostra mente, ma Dio, alla cui
visione s'apre naturalmente la mente, sollevandosi al
grado di potenza conoscitiva. Noi siamo alla presenza
di Dio nel più profondo della nostra mente : egli è
in noi, come voleva Bruno, come voleva Spinoza ; e
attraverso di lui noi siamo a contatto, non con le idee
delle cose, ma, mediante le idee, con le cose stesse.

Per un momento parve al Gioberti, nel senso stesso
di Bruno e di Spinoza, che cose e Dio fossero tutt'uno ;
e che l'intuito primitivo e costitutivo del nostro pen-
siero cogliesse immediatamente Dio nelle cose e le

cose in Dio : poichè Dio è il tutto, e le cose sono questo tutto. Ma nella citata *Introduzione*, in cui piglia corpo la filosofia giobertiana, questa immediata identità spinozistica di Dio con le cose è superata: Gioberti ha conquistato una più spirituale e cristiana nozione di Dio. Il quale è sì in fondo alle cose, ma come loro principio o attività creatrice: non è, pertanto, le cose, ma le fa essere; com'è proprio dello spirito, che non è immediatamente, i suoi pensieri, i suoi sentimenti, ecc., ma è in essi in quanto li produce: e li produce non ricavandoli da sè, in cui non erano, ma creandoli. Contenuto dell'intuito non è perciò l'essere, come aveva detto il Rosmini, e tanto meno quell'essere ideale che egli aveva detto: ma l'Ente realissimo, creatore. Donde la celeberrima formula giobertiana: « l'Ente crea l'esistente »; ossia crea l'oggetto particolare che percepiamo nella esperienza come esistente; e che si pensa solo in quanto si scopre in fondo nel pensiero, dov'è intuito, come prodotto di un essere, che, a differenza dell'oggetto particolare, è infinito e assoluto, e fa essere o crea quest'oggetto, come crea tutte le cose.

Con l'animo, dunque, pieno di Dio, e di un Dio eternamente vivo e operoso, l'uomo non è rapito, quasi passivo spettatore, in quest'oggetto, infinito e infinitamente inquieto, del suo intuito primitivo. Anche l'uomo esiste: esiste il suo pensiero che pensa; e pensa come per impulso del Creatore che fa essere tutto che esiste. Onde il pensiero è nell'atto suo creazione divina. La quale, a differenza d'ogni altra, è consapevole di se medesima, poichè pensare è prima di tutto questa seconda vista immanente dell'attività

creatrice di Dio. Iddio pertanto non si disperde nella sua creatura, anzi vi si ritrova ; perchè nella coscienza, in cui attua la sua potenza creatrice, torna a sè, e come intuito del suo atto creativo e come riflessione che si esercita, a grado a grado, attraverso la storia, sull' intuito originario. Il Dio insomma che riempie di sè tutto, e risplende per tutto, non è la natura naturante del panteista, ma il pensiero, che s' irradia per illuminarci, e spiega la sua operosità per conquistare la coscienza, e così realizzare la propria autocoscienza. Donde il doppio ciclo della formula, che si completa : « l' Ente crea l'esistente, e l'esistente ritorna all' Ente ».

In questo ritorno dell'esistente consiste tutta la vita dello spirito, tutta la civiltà, tutta la storia. Or come torna ? Essenzialmente, torna in virtù dell' intuito, ossia di quella cognizione del vero primitiva e immediata che, platonicamente, anche il Gioberti crede che si ritrovi in fondo all'animo nostro allorchè vi si scopre, come si dice, esso vero. Ma l' intuito per lui stesso è lo stato potenziale dello spirito, dal quale bisogna si passi all'atto. Noi sappiamo tutto intuitivamente ; ma il sapere in atto è inespresso, e perciò inconsapevole. Chi ci dà la parola, ond'esso si esprima e incarni nella coscienza ? Oltre l' intuito, per riflettere sull' intuito, occorre la parola : qualche cosa di positivo, che ci abiliti a passare dalla potenzialità della cognizione intuitiva al fatto della conoscenza riflessa.

La parola ! Era stata ed era la croce delle filosofie empiristiche, tutte in cerca di un modo che facesse intendere l'origine della parola movendo da uno

stato in cui il pensiero dell'uomo c'era, e il linguaggio mancava. Donde tutte le contraddizioni e ingenuità, che in questo, come in altri problemi concernenti le origini, eran conseguenza necessaria della ipotesi antistorica d'una attività spirituale che sorga a un tratto nel tempo. Il Bonald però aveva osservato che ogni pensiero che cerchi la parola è già parola, è già espresso a se medesimo. Sicchè la parola non può essere se non da Dio, come l'uomo stesso che pensa. E Gioberti toglie dal Bonald questo concetto, e staccando da Dio creatore del mondo Dio creatore del pensiero come riflessione, o sapere in atto e processo, distingue dall'intuito, che l'uomo ha come esistente, la parola che ha come quell'esistente che dall'intervento ulteriore di Dio, mediante la rivelazione, è messo in grado d'impossessarsi di quella potenziale coscienza che reca in sè come cognizione di Dio, e ritornare quindi a Dio. La parola è la parola che Dio ci ha parlata: è la rivelazione; la quale pertanto non si chiude nel breve ambito della Bibbia e dell'insegnamento autorevole della Chiesa; ma quivi si concentra; e del resto spazia per tutto dove l'uomo riflette, perchè parla, e col discorso mentale scopre nel segreto di se stesso quell'intuito profondo onde si coglie la verità, contemplando Dio principio e fine di tutto.

Non è il caso di avvertire quel che lasci a desiderare questo dualismo d'intuito e di parola: dualismo che cambia aspetto, ma non sostanza, nelle opere più mature del Gioberti. Giova piuttosto notare che la rivelazione di cui parla Gioberti non mira alla giustificazione d'una filosofia per mezzo del domma religioso, anzi vuol giustificare il domma in base a una

filosofia. La quale è in questo punto tanto dommatica, quanto quella del Mazzini quando parla anche lui di rivelazione di Dio nell'umanità, nel pensiero, che è il suo verbo; e così via. Anzi è tanto dommatica quanto ogni altra filosofia, la quale a un certo punto tralascia di dedurre le sue affermazioni, e si appella ed appoggia ad un fatto: come fa, p. e., Spinoza, che, malgrado tutto il suo orgoglio di razionalista, a un certo punto, pone tra i suoi assiomi un fatto: *Homo cogitat!* (1). Così, pel Gioberti, l'uomo parla: e poichè non potrebbe aver imparato da sè a parlare, essendo chiaro che non avrebbe mai parlato, e pensato effettivamente, se fosse rimasto in eterno semplice intuito o pensiero potenziale, così convien ammettere che quegli che lo creò, gli parlò: e che da Dio pertanto muova così l'essere dell'esistente, come il suo ritornare a lui: così l'essere, insomma, come lo spirito, di cui l'essere è contenuto.

Comunque, la parola non ha che valore di mezzo, attraverso il quale lo spirito ristaura in sè le sbiadite sembianze del vero, che è pensiero o mentalità assoluta. Perciò il Gioberti dirà in una delle sue opere postume che «la vita, la sostanza, la cima, il fine dell'universo è il pensiero. Le religioni, le istituzioni, le lettere, le rivelazioni, ecc., sono *strumenti di mentalità*; e come tali, legittimi, ancorchè siano o possano essere in sè cattivi. Da ciò dipende il fiorire o lo scadere delle istituzioni, delle razze, ecc. Una religione, verbigrazia, cresce finchè è strumento di mentalità; scade quando ne diventa l'ostacolo. Questa è

(1) *Eth.*, II, ass. 2.

la legge sovrana del mondo: il trionfo del pensiero » (1). La parola insomma è la storia, la quale, come materia della cultura, è strumento del pensiero; ma viene tutta risolta nello stesso pensiero che essa alimenta, assorbita e negata nella sua materialità dal libero sviluppo del pensiero che se ne nutre. L'uomo trova nella religione cattolica, che è la forma più eminente e più adeguata del Cristianesimo, un mezzo per raggiungere nell'intimo della coscienza quella mentalità creatrice e consapevole della propria creatività; ma via via che si profonda, per mezzo della religione, in questa riflessione realizzatrice della sua mentalità, egli reca in atto sempre più pienamente la propria libertà, sottraendosi alla religione come dato che s'aggiunga al suo intuito originario, come fatto positivo onde l'Ente creatore compia la propria creatura. E quindi il pensiero riesce un vero ritorno dell'esistente all'Ente, quasi un riverberarsi dallo spirito di quella stessa attività, creatrice, e quindi libera, da cui lo spirito come esistente procede.

In conclusione la religione (ogni forma, in generale, della civiltà) riesce quella stessa perenne educazione del genere umano, di cui lessinghianamente parlava il Mazzini: rivelazione progressiva di Dio attraverso la storia. A differenza del Mazzini, il Gioberti bensì costruisce un concetto di questa rivelazione, che è per lui naturale, come pel Mazzini, ma presuppone alla base un elemento soprannaturale: qual è il Cristianesimo (o tutta la civiltà, in quanto essenzialmente cristiana), il quale non è un prodotto dello

(1) *Protologia*, Torino, 1857, in 8°, II, 300.

spirito umano, ma un fatto miracoloso, che lo spirito trova innanzi a sè, e supera attraverso il processo della sua libertà nello svolgimento della riflessione. Così il Gioberti comincia con una *Teoria del sovrannaturale* (1838) e finisce con la postuma *Filosofia della rivelazione* (1857): in cui è esaltato il pensiero come libertà che trionfa di tutte le sue condizioni, e però ogni elemento trascendente di religiosità è vinto all'infinito nello sviluppo della mentalità autonoma; ma non si nega mai l'originaria dualità, da cui la mentalità stessa deve partire per conquistare la propria libertà. Filosofia, dal principio alla fine, essenzialmente religiosa.

III.

Il cattolicismo del Gioberti.

Filosofia cattolica: altro carattere, che distingue nettamente il Gioberti dal Mazzini. Ma il cattolicismo giobertiano, come oramai può esser chiaro, non è il cattolicismo papale. Del Gioberti sono quelle parole stupende: « Il cattolicismo, essendo universale, dee esser tale anche riguardo alle varie tempre spirituali, ed essere accomodato a tutte, dal selvaggio al filosofo. Dee accomodarsi a tutte, senza dismettere però la sua unità.... Vi sono però tanti cattolicismi, quanti gli spiriti umani. Ciascuno di questi dee trovarci il suo umore, come l'idolatra le immagini, il razionalista le idee, ecc. — Si dirà che il papa, i vescovi, ecc., non intendono il cattolicismo a mio modo. Coloro che mi fanno questa obbiezione, non m'intendono; rispondo che, se lo intendessero a mio modo, non avrei ragione, ma torto » (1). Ecco la *poligonia* del cattolicismo: uno il poligono, ma i suoi lati infiniti.

(1) *Riforma cattolica*, § 101, in *N. Prot.*, II, 155.

Non un sincretismo religioso, ma un sistema, in cui ogni aspetto rampolla dall'unità fondamentale, dismettendo tutti quegli elementi negativi che ciascuno d'essi, disgiunto da tutti gli altri, contiene, e che lo rendono erroneo e superstizioso. Il cattolicesimo del Gioberti è il sistema della religione in cui convergono tutte le religioni positive, se vengono liberate da quegli elementi negativi, per cui sono in contrasto tra loro: è la stessa storia, in tutta la sua universalità, in quanto gravita intorno alla verità fondamentale di un Dio creatore di creature che tornano a lui, intorno cioè al concetto dello spirito. Ma di quante religioni positive ci sono state o ci sono, nessuna meglio della cattolica è adeguata a rappresentare questa religiosità immanente nella storia universale. In primo luogo, essa sola è religione universale per istituto; e quelle che le si contrappongono, sono tutte, in fondo, eresie, le quali, se rinunziassero ai loro elementi negativi, s'immedesimerebbero infatti col cattolicesimo. Tanto più se questo s'intendesse con quella poligonia che gli attribuisce il Gioberti. In secondo luogo essa tra tutte le religioni è quella che più esplicitamente è giunta ad affermare la suddetta verità vitale del doppio ciclo della formola ideale, ossia dello spirito: essa sola è il vero Cristianesimo, che è a sua volta, la più elevata religione dello spirito. Essa è il vero Cristianesimo, perchè la Protesta, al pari della filosofia cartesiana, si sforza bensì di soddisfare una reale esigenza spirituale, com'è quella della certezza della verità, raggiungibile solo mediante l'intervento del soggetto nel giudizio religioso o scientifico; ma rende impossibile l'appagamento di cotesta esigenza,

poichè riduce il soggetto al mero pensiero umano, particolare e finito, cadendo quindi, come s'è visto, nello psicologismo o nell'idealismo soggettivo, e sequestrando lo spirito da quella realtà assoluta, in cui gli sarà possibile attingere il proprio valore. Il protestantesimo è individualismo: la religione dello spirito dev'essere religione dello spirito assoluto; di quella mentalità, che è in primo luogo (*mimeticamente*, come Gioberti dice nella *Protologia*) storia, e poi, in definitiva, in sè (*metessicamente*), libera riflessione, onde « l'uomo rende la pariglia a Dio », ricreando il suo creatore.

« La distinzione fra la lettera e lo spirito », dice il Gioberti nella *Riforma* (1), « accorda il cattolicesimo colla libertà dello spirito. Il cattolicesimo solo armonizza dialetticamente l'autorità e la libertà. L'autorità insegna la lettera; la libertà afferra lo spirito. Così l'uomo è libero e ubbidiente ad un tempo. Ed ecco l'armonia dialettica fra l'ubbidienza e l'indipendenza, fra il principato e la libertà (*res olim dissociabiles*) negli ordini della coscienza. — Il protestantesimo e il gesuitismo (scolasticismo) trascorrono nei due estremi. Il primo rigetta l'autorità, la tradizione; ma, per una ripugnanza singolare, ammette la Bibbia, cioè la Scrittura, che è una parola molto meno viva e incapace di destar l'Idea, che la tradizione. Il solo protestante conseguente è il razionalista, che rigetta anche la autorità della Bibbia e si affida all'Idea sola. Ma l'Idea senza la parola è una chimera, e il

(1) *Riforma cattolica*, § 27, in *N. Prot.*, II, 157.

razionalismo ripugna alla natura dell'uomo, a quella della riflessione. — Il gesuitismo mette lo spirito nella lettera stessa, e quindi lo annulla; giacchè l'identificare lo spirito colla lettera è cosa ripugnante. Spoglia dunque la religione della sua essenza ».

IV.

Cattolicismo, storia, realtà effettuale.

Il cattolicismo, dunque, è pel Gioberti la parola, la storia nella sua positività e concretezza. È la tradizione nel suo valore perenne, e nella sua azione perennemente educativa; giacchè la Chiesa, la parola, la tradizione esercita un ufficio, come dice socraticamente altra volta, *ostetricante* (1): contiene la filosofia cronologicamente, come la filosofia contiene la religione logicamente (2). Di qui la grande importanza attribuita realisticamente al cattolicismo, come quintessenza della storia, che è tutta fatto divino, onde l'uomo è condotto a scoprire in sè l' Idea, e quindi ad attuarla; ma tale è più evidentemente nel Cristianesimo, e sopra tutto nella Chiesa cattolica. Di qui pure il concetto fondamentale del « Primato morale e civile » proprio degl' italiani, grazie alla Chiesa cattolica, che è al centro della loro storia nazionale, e quindi irradia la sua sovrana virtù eccitatrice dello spirito a

(1) *Della libertà cattolica*, pubbl. dal Solmi, p. 169.

(2) *Riforma*, § 102, in *Nuova protologia*, ed. Gentile, II, 156.

scoprire la sua interiore divinità e a spiegare pertanto la mentalità assoluta di cui esso è capace, nel pensiero e in tutte le determinazioni costitutive della civiltà. Ma di qui pure il carattere meramente contingente del programma pratico propugnato nello stesso *Primato* per la costituzione federativa dell' Italia con a capo il Papa, designato a realizzare, in virtù della singolare autorità morale conferitagli dalla Chiesa che egli governa, questa particolare missione di civiltà : poichè il cattolicesimo del Gioberti è, come abbiamo visto, diverso da quello del papa. Altro è per lui l' *idea* del papa e in generale del cattolicesimo, altro il *fatto* (persona o istituto reale) : e se non è da escludere che un papa possa investirsi della parte che la filosofia assegna al capo della Chiesa cattolica, tanto meno è da escludere che vi ripugni e che, pertanto, per salvare l' idea, bisogna opporsi alla persona : come il Gioberti finì col fare apertamente nel *Rinnovamento*. Ma, col papa o contro il papa, per lui sarà vero sempre che dalla storia e dalla tradizione lo spirito trae lo stimolo ad acquistare coscienza di sè, e via via una coscienza sempre più profonda ; e che la religione è la più potente educatrice dello spirito, essendo la più alta forma storica della civiltà ; e che la più adeguata forma della religione è la cattolica ; e che, insomma, dall'elevazione e perfezionamento progressivo della cattolicità resa più rispondente al proprio ideale, debba dipendere ogni progresso morale e civile dell'umanità, a cominciare dalla filosofia e finire nell'ordinamento sempre più liberale dell'umana convivenza.

Il cattolicesimo giobertiano, ripeto, è il suo realismo storico, ispirato a una concezione cristiana e razio-

nalistica della realtà storica cristiana, in quanto la storia del Gioberti è storia dello sviluppo dello spirito, come coscienza della verità e libera realizzazione dei propri fini; razionalistica, in quanto la storia del Gioberti non è la storia idealizzata, ma la storia qual'è, nella dialettica immanente delle sue forze. Poichè, per lui, la storia è svolgimento, e niente è storicamente possibile, che non s'innesti nello stesso processo storico, così com'è, a un certo punto dell'esistenza. Donde la sua infaticabile polemica contro le utopie di tutti i falsi democratici, che trattò sempre da bamboli, ignari della realtà effettuale; e contro di essi invocò sempre la scuola nazionale di Machiavelli e di Guicciardini, che così acutamente misero in rilievo l'importanza dell'*esistente*.

Il Gioberti invero aveva ragione di esaltarsi nell'affermazione di quell'oscuro concetto che gli era accaduto di esprimere con la sua formula. La quale impernia sull'esistente tutta la mentalità come essenza più riposta del reale. Il reale infatti non è l'Ente (Dio); e non è nè anche la mente, come esistente che ritorna all'Ente (ossia lo spirito umano, considerato nella sua astratta soggettività); ma è il doppio ciclo, per cui l'Ente torna a se stesso mediante l'esistente. Il quale, da semplice esistente, in sè fissato, come il reale ci apparisce sempre che si prescinda dal suo divenire *metessico*, vale a dire da quello che viene ad essere nel sistema totale del pensiero, non è nè Ente, da cui viene, nè mente, in cui si risolve: è il fatto, il dato positivo, l'elemento effettuale, da cui pare che il pensiero debba partire, e da cui infatti gli tocca di muovere in quanto pensiero finito. Ebbene, cotesto esisten-

te, guardato *sub specie aeterni*, è il centro del tutto : il centro, intorno al quale stanno in bilico l'Ente e la mente ; l'uno per creare, l'altra per ricreare. Nè Dio perciò si può sequestrare dal mondo ; nè l'uomo può staccarsi da quella che si dice realtà di fatto, e che non è sola realtà di fatto, poichè essa è la stessa realtà dell' Idea, dell' Ente creante, ed è il principio immediato della mente, che, superando la propria immediatezza, è mente, e parla di esistente.

Insomma, se ben si riflette, nel processo della mentalità, in cui Dio si attua positivamente, l'esistente, il fatto è il punto fluido che rappresenta il momento centrale. L'esistente si trasfigura nella mentalità o processo divino del reale, e questo processo si cala nell'esistente, che è la storia.

L'orientamento politico del Gioberti.

Il concetto su esposto dell'esistente o della storia come processo divino del reale è l'espressione dell'orientamento costante dello spirito politico del Gioberti dal '34, quando, appena esiliato, dovette disingannare il Mazzini circa la possibilità di un loro reciproco accordo sul metodo di promuovere la risurrezione italiana, fino al 1851, quando nel *Rinnovamento* lanciò le sue più roventi folgori contro le astrattezze mazziniane, e segnò la via, come vedremo, alla futura politica nazionale. Quello che dice, in proposito, nel *Primato*, si ritrova infatti nella lettera al Mazzini del 24 settembre 1834 e in altre lettere di quello stesso anno.

Nel *Primato* insegnava, che « l'Italia dee ricuperare innanzi ad ogni altra cosa la sua vita come nazione, e che la vita nazionale non può aver luogo, senza unione politica fra le varie membra di essa »: che era quello stesso che veniva propugnando il Mazzini. Ma l'unità, a cui direttamente mirava il Mazzini, parevagli utopia, quantunque fosse già nel suo pensiero la meta finale della risurrezione italiana:

« Il far d' Italia », aveva scritto nel '40 al Mamiani (1), « un solo Stato, cosa bellissima, è ai dì nostri una utopia solenne; laddove il collegarla in quattro monarchie civili e sorelle, Piemonte, Toscana, Roma e Napoli, e cacciare l'abborrito Austriaco, è forse anco un'utopia, ma certo minore dell'altra, e tale che per effettuarla, non essendo d'uopo mutare i pigmei del nostro secolo in giganti e sconvolgere il mondo, possiamo proporcela ragionevolmente come lo scopo immediato dei nostri desiderii e dei nostri sforzi ». E in certi suoi appunti di quel tempo, in cui sono abbozzate le idee del *Primato*, accennando a quel medesimo suo disegno tetrarchico, scriveva che così l'Italia « può essere fin d'ora indipendente, libera, forte, *moralmente una, e promettersi di goder col tempo una unità più perfetta* » (2). Perciò nel *Primato*, augurando l'unione delle varie membra dell'Italia, notava che « questa unione può essere variamente intesa e congegnata; ma in un modo o nell'altro è necessaria; e se manca, la nazione senza riparo è debole ed inferma ».

L'unità, dunque, sì. Ma se egli conveniva col Mazzini nell'affermare la necessità che il moto partisse dal di dentro, ne divergeva nell'assegnare il principio da cui il moto stesso poteva nascere. E in ciò dimostrava il realismo del suo pensiero. « Io credo che il principio dell'unità italiana debba essere *reale, concreto, vivo e ben radicato*; non astratto e in aria; perchè gli Stati non si governano colle chimere, nè colle

(1) Lettera pubbl. dal BALSAMO-CRIVELLI, Intr. al *Primato*, p. XXII.

(2) *Ibid.*, p. XXXVI.

astrazioni. Principio di unione vuol dir germe e causa di essa ; cioè *una tale unità preesistente ed effettiva*, che divenga, esplicandosi, *nazionale e politica*, e contenga in sè il moto produttivo di questo esplicamento » (1). L'unificazione d' Italia, come ogni altro fatto storico considerato nella sua dinamicità, non poteva essere, secondo la formola giobertiana, se non una creazione dello spirito ; un ritorno dell'esistente all' Ente. Il punto di partenza, dunque, non poteva essere altrove che nell'*esistente*. E qui lo scrittore piemontese doveva opporsi necessariamente al ligure ; al quale evidentemente allude, continuando (2) : « Molti collocano siffatta unità nel popolo italiano ; il quale, a parer mio, è un desiderio e non un fatto, un presupposto e non una realtà, un nome e non una cosa ». Gl' italiani formano un popolo in potenza, la divisione impedendo che lo sia in atto ; e infatti gli unitari son costretti a sperare nei diversi popoli della penisola, i quali, secondo essi, « possono intendersela fra loro e congiurarsi a distruggere i loro rispettivi Governi, facendo di tuttata la penisola uno Stato unico ». Ma, riprende il Gioberti, anche questo ripiego è un lavoro d'immaginazione « tra perchè un tal concorso è moralmente impossibile negli italiani, e perchè, anche dato che si effettuasse, non potrebbe mai sortire il fine proposto ». Impossibile, e perchè i governi italiani non sono così tirannici e così egualmente tirannici e intollerabili da far divampare una rivoluzione generale, e perchè — come pur pensava il Mazzini, nonostante l'ardore

(1) *Prim.*, ed. cit., I, p. 92.

(2) *Ric. biogr. e carteggio*, ed. Torino, I, 344.

della sua fede, — perchè « l'ignavia civile degl'italiani è giunta a segno, ch'egli sarebbe vano il prometersene quella virtù eroica e quegl'impeti magnanimi, benchè disordinati, che sono rari eziandio nei popoli forti ».

I pigmei non diventano d'un tratto giganti, come aveva detto al Mamiani; o come aveva scritto al Mazzini stesso nel '34, osservandogli, a proposito della spedizione della Savoia, che anche un esito felice della rivoluzione in Piemonte mediante l'invasione dei fuorusciti non avrebbe potuto non cedere innanzi alla forza dei despoti « collegati e intenti a tenerci le mani alla gola per impedirne ogni respiro », provocando, se non altro, un intervento straniero; mentre « presupporre un tal nervo civile e militare negl'Italiani, capace di reggere all'urto, non mi è possibile anche supponendo che fossimo un popolo di eroi, e pari agli stupendi nostri antenati » (1). Così, con uno sguardo profetico nell'avvenire, concedeva bensì che non dagli stranieri, bensì dal popolo stesso d'Italia dovesse attendersi la salute d'Italia, ma quando le sue catene fossero state infrante da una guerra europea universale; infatti, « finchè le nazioni che timoneggiano

(1) Cfr. la lett. del maggio dello stesso anno al Pinelli (A. COLOMBO, *Una letterina di V. G. a P. D. Pinelli*, estr. dalla « Rass. stor. d. Risorg. », 1918) dove pure il G. aveva combattuto i metodi mazziniani come inutili, anzi dannosi, e affermato che la guerra europea avrebbe segnato la nascita dell'Italia e la fine dell'Austria: « Quanto all'Austria, io credo che il tempo del suo smembramento, e di rendere all'Italia le parti usurpate, avrà luogo occorrendo la guerra, e non prima » (p. 27).

l'Europa vogliono ostinatamente la pace, giudico che il popolo non basti; tanto più così languido, diviso ed inerte, come il veggiamo ». E la guerra infatti venne: e fu quella di Crimea, che doveva condurre Napoleone III nel '59 contro l'Austria; e poi fu quella della Prussia con la sua vecchia competitorice, nella Confederazione germanica; e infine quella di Guglielmo I contro Napoleone III; sicchè il circolo parve chiudersi, e l'Italia quasi tutta risorgere, nei modi che il Gioberti aveva preveduto. E scoppiò, da ultimo, la guerra « universale » di cui egli parlava nel '34; e allora l'Italia fu tutta davvero.

Comunque, i sistemi degli unitari ripudiava, contrapponendovi per allora il disegno d'una confederazione, la quale, per via di graduali riforme, nella generale concordia di tutti gli elementi reali della vita italiana, — principi e popoli in tendenze liberali e conservatrici, vecchie tradizioni regionali e nuove aspirazioni nazionali, recente eredità di cultura filosofica e razionalista e antiche credenze e abitudini morali alimentate dall'avito cattolicesimo, il tutto animato da uno spirito di progresso e restaurazione della coscienza — rendesse possibile almeno la formazione d'un popolo italiano, che, acquistata coscienza di sè e della sua forza, potesse più tardi raggiungere la meta dal Mazzini agognata. Quei sistemi, nel 1843, reputava intrinsecamente viziosi, perchè non muovono da un'idea patria, « non corrispondono alle specialità italiane, non hanno una base nazionale, e sono castelli in aria o frutti di dottrine e imitazione di esempi forestieri »; ed egli era convinto che « se v'ha qualcosa di certo in politica, si è che le mutazioni civili di un

popolo non hanno durata, nè vita, quando non sono un portato spontaneo di quello, e quasi il risultamento necessario delle sue condizioni effettive » (1).

Cotesta egli la chiamava « politica realistica », facendone la dottrina italiana per eccellenza, nata in Italia e in Italia professata da quanti videro in ogni tempo i veri bisogni della nostra vita politica. Realistica, in un senso filosofico, di cui non è traccia nel concetto oggi corrente di realismo politico, quantunque con esso intimamente congiunto. Il Gioberti si rifà dalla opposizione scolastica dei nominalisti coi realisti, i primi capeggiati dal francese Roscellino, gli altri forti dell'autorità insigne dell'italiano Anselmo di Aosta. E dell'idea guelfa, che egli intende rivendicare, dice che « essa è filosoficamente l'applicazione del realismo agli ordini civili d'Italia ; storicamente, il solo concetto, che risponda al genio antichissimo ed essenziale della nazione, e alle sue condizioni speciali, dappoichè ella ricevette i riti cristiani ; praticamente, l'unico partito che si possa effettuare senza colpa e senza delirio. Nello stesso modo che i realisti collocavano l'essenza della cognizione, non già nelle condizioni subbiettive o nel lavoro dello spirito, ma nella semplice e immediata apprensione dell'oggetto conoscitivo, facendo di questo la fonte dell'evidenza e la regola della cognizione, non viceversa ; così i guelfi credevano che l'Italia si avesse da ordinare in modo conforme alle sue condizioni effettive, e che la mente del legislatore dovesse ubbidire alla realtà, non questa piegarsi alle opinioni

(1) *Prim.*, I, 97.

e ai capricci del legislatore » (1). Realismo nel senso medievale era, come s'è veduto, la sua gnoseologia e la sua metafisica, di contro allo psicologismo rosminiano; e realismo in senso analogo vuol essere la sua politica. In un senso, cioè che non è antiquato perchè medievale, ma è, semplicemente, più profondo di quello in cui volgarmente si parla oggi di realismo; perchè nel senso giobertiano la realtà non è quella degli empiristi, a cui s'appella d'ordinario il falso machiavellismo, ma la realtà vera, che il pensiero attinge soltanto se si rende conto della logica della storia.

(1) *Primato*, I, 55.

VI.

Il problema storico dello Stato italiano.

Quando si parla di Gioberti politico, il pensiero dei più corre subito al suo guelfismo, o a quella scuola neoguelfa di cui egli fu lo scrittore più rappresentativo; e quindi a quei tentativi federalistici del '48, il cui fallimento dimostrò allo stesso Gioberti la necessità di cambiare strada sottoponendo il programma del *Primato* alle radicali mutazioni del *Rinnovamento*. E non dico di quelli che dimenticano il *Rinnovamento*, e, riducendo tutto il Gioberti al *Primato*, ne fanno il caposcuola del partito moderato delle riforme, che doveva essere sorpassato dagli uomini più arditi della rivoluzione italiana. Ma il guelfismo giobertiano, comune così al *Primato* come a tutte le opere posteriori, ha contatti soltanto estrinseci col guelfismo degli altri neoguelfi, come, per ricordare una delle più solide teste politiche del tempo, Cesare Balbo: e la prova più evidente della profonda differenza dei due sistemi si ha per l'appunto nel fatto che lo stesso Gioberti del *Primato* scrive subito dopo i *Prolegomeni*, e poi il

Gesuita, e poi l'*Apologia del Gesuita*, e infine il *Rinnovamento*: che rappresentano tutti un incessante svolgimento del programma giobertiano verso quella concezione nettamente laica e democratica, o in una parola, *liberale* dello Stato, innanzi alla quale i neoguelfi ricalcitavano.

Chi voglia farsi un'idea adeguata del significato e dell'importanza storica di questa politica guelfa giobertiana, non ha se non da por mente all'entusiasmo universale, con cui in tutte le parti d'Italia egli fu nel '48 acclamato come il precursore e il duce del risorgimento italiano: all'incredibile numero di esemplari con cui tutti i suoi scritti si diffusero per tutta la penisola; ai versi, con cui fu cantato, alle stampe onde la sua effigie fu moltiplicata e sparsa tra gl'innumerevoli ammiratori; al delirio, che il suo nome suscitò nel periodo delle maggiori speranze, quando tutta Italia parve unirsi in un proposito incrollabile per conquistare la propria indipendenza e stringersi comunque in un patto nazionale. Certo, quelle speranze ben presto caddero. Ma non tutto andò perduto: e quel che rimase fu proprio quello che era stato, sostanzialmente, lo scopo del Gioberti; e che quella miracolosa unione di tutta Italia, sia pure effimera, unanime per acclamare in lui il maggiore degli italiani dimostrò appunto già in atto. Il Gioberti, in sostanza, aveva mirato nel *Primato* a porre la questione della nazionalità italiana innanzi agli italiani: non a quei pochi che già profondamente la sentivano, e ardevano impazienti di realizzarla, infiammati dalla fede mazziniana; ma a tutti, principi e popoli; ai principi, il cui principato aveva salde

radici nei popoli, e che rappresentavano perciò forze realmente esistenti, di cui la politica dovesse tener conto; e ai popoli, quali erano, non ancora in possesso di una comune coscienza nazionale, gelosi dei loro particolari interessi e delle loro tradizioni, ciascuno con la sua capitale, coi suoi diritti storici, o riconosciuti o da rivendicare, e tutti, nella grandissima maggioranza, più disposti a vagheggiare astrattamente e letterariamente una comune patria, che a vivere e a morire per essa. A questi popoli il Mazzini da dieci anni veniva inculcando che essi non avevano una patria, e dovevano conquistarla: e conquistarla come si conquista tutto ciò che ha un valore spirituale, col sacrificio del singolo. Dottrina verissima, ma, — salvo che per un certo numero, relativamente scarso, d'individui facili o disposti a sentire la realtà imperiosa di un sublime dovere, — senza significato per codesti popoli che, attraverso le differenze regionali e storiche, non vedevano, non sentivano la patria: quella patria, di cui il Mazzini parlava. E quand'anche essi l'avessero sentita, non la sentivano i principi, che c'erano anch'essi a pesare sulla bilancia, e restavano, divisi e discordi, e pur quasi tutti sotto l'influenza straniera, naturalmente ostile ad ogni aspirazione nazionale italiana.

La rivoluzione, se tale può dirsi, di Romagna, che fu la premessa prossima della *Giovine Italia*, era stata troppo facilmente soffocata per quelle cause, che disse il Mazzini; ma nel '49 non fu e non doveva fatalmente essere soffocata la sua Repubblica Romana, benchè eroicamente difesa da quelle forze popolari, a cui unicamente egli intendeva affidare le sorti ita-

liane? E perchè cadde essa, e perchè il Papa rientrò e restò coi francesi, condannando l'Italia alla Convenzione di settembre e quindi a Mentana? Per quella stessa ragione per cui la dissennata dittatura del Guerrazzi doveva finire in Toscana con l'ingresso degli austriaci pronti a ricondurre il Granduca: perchè, come tutti sanno, il *municipalismo* piemontese impedì a Gioberti l'attuazione del suo programma nazionale, che richiedeva l'intervento sardo in Toscana e in Roma: intervento suggerito non già da paura che il Gioberti avesse della democrazia del Guerrazzi e del Mazzini, bensì dal convincimento che quella democrazia avrebbe avuto l'effetto che ebbe: un nuovo intervento dello straniero, tornante a ribadire le catene degli italiani, a dividerli, a reprimerne e soffocarne il sentimento nazionale. L'idea giobertiana dell'intervento in favore del Papa e del Granduca fu combattuta e sconfitta per l'appunto da quello spirito municipale, contro di cui è diretto il *Primato* e tutta l'opera giobertiana culminante nella guerra per l'indipendenza italiana del '48 coi connessi tentativi di stringere i vari stati italiani in una lega: quello spirito, per cui la Toscana era uno stato estero per rispetto al Piemonte, e la Sicilia si staccava da Napoli per riacquistare la propria indipendenza, e il napoletano non vedeva connazionali di là dal Tronto. Questo municipalismo che fermentava a Milano nel momento più delicato della guerra per la diffidenza antimonarchica e per la irrequieta propaganda mazziniana, che trionfava a Venezia col repubblicanismo di marca mazziniana del Tommaseo, che ripigliava presto il sopravvento a Napoli per l'im maturità politica del liberalismo, impaziente di stravincere, in-

vece di attendere a consolidare lentamente la libertà acquistata, finì a poco a poco con l'aver ragione degli sforzi del Gioberti per riunire tutte le forze in un fascio nazionale. Ma l'Italia s'era destata; un'opinione nazionale s'era affermata; gl'italiani delle varie provincie s'erano uniti per una guerra nazionale; un'Italia, non ancora reale, ma viva in qualche modo negli animi, c'era: vinta, sì, e dispersa, ma non distrutta, e ormai indistruttibile, come tutto ciò che viene alla luce nel mondo dello spirito.

Gioberti perciò vinse assai più che egli stesso non abbia creduto, quando pur gli convenne riprendere, dolorante e fremente, la via dell'esilio. Le catene della patria erano state ribadite, e il papa era venuto meno all'alta missione additatagli, ristaurando il suo potere in Roma con l'aiuto infame dello straniero. Ma gl'italiani avevano ormai una patria da vendicare, e in Europa c'era un problema nazionale italiano da risolvere: e quel che è più, restava in Italia un punto d'appoggio per la leva, che avrebbe dovuto, quando che sia, sollevare il popolo alla conquista della sua indipendenza, e, ormai, della sua libertà e unità. Un punto d'appoggio, quale infatti l'aveva preconizzato nel *Primato* il Gioberti: un principe, ossia uno Stato, che aveva fatto propria la causa nazionale. Uno Stato non da creare, come quel popolo a cui il Mazzini si rivolgeva (1), ma già reale, presente, con un esercito, con una forza operante all'interno e all'esterno. All'interno, per tutta Italia, come quello che solo era rimasto impegnato nella guerra italiana contro l'Au-

(1) Vedi sopra pp. 36, 66.

stria; e solo, mantenendo animosamente la costituzione, anche dopo la sconfitta, s' impegnavo a continuare quella nuova vita libera, che già s'era accesa per tutta Italia, ma che dopo la sconfitta s'era spenta altrove per tutto. All'esterno, rispetto all'Austria e nel sistema internazionale europeo, perchè, mantenendo le sue libere istituzioni e restando aperto al soffio delle comuni aspirazioni nazionali italiane, il Piemonte manteneva rigidamente la sua posizione contro l'Austria e tutto il sistema legitimista consacrato nei trattati del 1815.

A Torino l'idea realistica del Gioberti, dell'accordo tra principi e popoli, ossia della necessità d'innestare l'idea liberale e nazionale nello stato di fatto rappresentato dai governi, era diventata una realtà. Ed egli, come avrebbe potuto essere orgoglioso del miracolo compiuto conquistando il principato, già così timido e sospettoso, alla causa nazionale, così era geloso del mantenimento di quella singolare situazione in cui s'era messo il Piemonte: piccolo Stato vinto dallo straniero e guardato con diffidenza e ostilità da tutti gli altri Stati italiani, e pur fermo nel proposito di restare fedele alla missione storica affidatagli dal risorgimento giobertiano: per essere il propugnatore della caduta ma indomita nazionalità italiana. Donde le aspre polemiche del Gioberti contro i municipali piemontesi, e sopra tutto contro il Pinelli, uno dei suoi più amati e degni amici d'un tempo, accusato di non sentire la nuova dignità del Piemonte e di volerne sacrificare agl'interessi immediati l'onore e l'avvenire alleandolo con l'Austria. Donde pure il pro-

cesso da lui intentato nel *Rinnovamento* contro i conservatori, incitanti il principato a disertare la rischiosa causa nazionale, e contro i falsi democratici o puritani, inetti ad apprezzare il vantaggio che dalla monarchia poteva derivare a quella causa.

VII.

Critica del democraticismo.

« La politica dei democratici », scriveva il Gioberti, « non può essere perfetta se non è conservatrice, come quella dei conservatori ha del difettoso se non è democratica. E siccome gli opposti se sono disgiunti riescono estremi viziosi, perchè non si correggono nè temperano a vicenda; altrettanto accade alle due dottrine civili se l'una si scompagna dall'altra, sdruciolando ciascuna nel vizio che le sta vicino, il quale propriamente non è altro che l'eccesso suo. Per tal modo i democratici diventano puritani e i conservatori si trasformano in municipali, giacchè il municipalismo e il puritanismo sono la corruzione del buono che trovansi nelle altre due parti » (1). E pel Gioberti l'unità dialettica delle due tendenze antagoniste, il terzo elemento, che signoreggia gli altri due e gli acchiude in se medesimo sommariamente, e quindi li concilia, è il principio nazionale. Nazione, dice il Gioberti, « importa stabilità e moto, mantenimento e progresso,

(1) *Rinnov.*, II, 3-4.

unità e varietà, autorità e franchigia, centralità e diffusione, proprietà e partecipazione, capitale e lavoro, plebe e popolo colto, città e famiglia, municipalità e patria, anzianità e cosmopolitismo, azione concentrata ed eccentrica, giure proprio e giure comune, e via discorrendo ». Tutti, insomma, i principii opposti, che cozzano nelle lotte politiche, e che il Gioberti si vanta di aver voluto sempre, fin dal *Primato*, conciliare nella dialettica di una politica democratica contro i conservatori pieganti al municipalismo, e conservatrice contro i democratici trascorrenti al puritanismo: poichè, per allora, il movimento democratico era nazionale, e il conservatore antinazionale; il democratico, secondo il Gioberti, in quanto rivoluzionario e puritano, ossia repubblicano, contrastava a quel movimento nazionale, che secondo i suoi fini, avrebbe invece dovuto promuovere.

I conservatori concepivano, per usare il linguaggio del nostro filosofo, l'esistente come termine del primo ciclo della formula ideale: erano, si può dire, semplici naturalisti, o adoratori dello stato di fatto. I democratici concepivano invece l'esistente come semplice principio del secondo ciclo, e si lasciavano sfuggire che l'esistente bisogna che già ci sia perchè si faccia principio efficace di un movimento storico: erano astratti idealisti e adoratori di quelle utopie, che il Gioberti odiava.

La scienza politica, aveva egli scritto nell'*Introduzione*, si aggira su due perni, uno dei quali è la sovranità, e l'altro le diverse forme politiche variabili, « in quanto le loro variazioni si accordano colla immutabilità del potere »; giacchè la sovranità è il principio necessario, e quelle forme sono il principio contingente

del consorzio civile. E i due principii si riscontrano a capello coi due termini della formola ideale (ente ed esistente), e il loro nesso è, secondo il Gioberti, determinato dal termine medio onde quei due termini sono congiunti: di guisa che tutti gli errori politici derivano dalla confusione dei due estremi, ossia dall'alterazione o disconoscimento della funzione propria del termine medio. « I fautori della sovranità del popolo, cioè della licenza, affermando che i sudditi creano il sovrano, traducono a civil corollario la sentenza speculativa del panteista affermate, che l'esistente crea l'Ente, in lui trasformandosi; e invertono affatto la formola primitiva. I fautori del dispotismo, concentrando irrevocabilmente la signoria in uno o pochi individui, e disdicendole il potere di allargarsi e diffondersi successivamente, secondo i progressi della cultura, per le varie parti della nazione, asseriscono in sostanza che *l'esistente non dee ritornare all'Ente*, secondo il parere dei panteisti più rigidi, che ripudiano la realtà dei fenomeni mondiali. Così gli uni travolgono il primo, i secondi negano il secondo ciclo creativo » (1).

Qualcuna di queste espressioni il Gioberti, in seguito, non l'avrebbe più ripetuta: ma la sostanza del suo pensiero rimase immutata. Anche nella politica, come in qualsiasi altra sfera storica, continuò a distinguere i due cicli, in cui si compie ed assolve la vita dello spirito in un circolo complessivo, per cui lo spirito torna a sè dopo essersi estraniato da sè. Dopo dieci anni, nel *Rinnovamento* (2), affrontava lo stesso

(1) *Introd.*, III, 142-3.

(2) I, 155.

problema, scrivendo: « La libertà e l'autorità sono due corrispettivi che si debbono accoppiare per sortire l'effetto loro. La prima, abilitando le varietà naturali ad esplicarsi, fa sì che la civil comunanza veste e rappresenta in ristretto i pregi della specie; la seconda, unizzandola, le dà forma d'individuo. L'una è la fonte del progresso che svolge le potenze sociali, l'altra è la guardia che la conserva. Entrambe hanno il loro archetipo nella creazione, stante che il Creatore è idea e causa, necessario e libero ad un tempo; onde l'azione concreativa del consorzio umano si modella all'azione creativa. Ma ciò che in Dio è uno, si parte fra i mortali; onde negli ordini civili la libertà e l'autorità si debbono circoscrivere a vicenda nè possono essere infinite, perchè nel limite versa la distinzione e seco la perfezione delle creature: rimosso il quale, non si avrebbe già l'infinito che è incomunicabile, ma l'indefinito che è caos, disordine, guazzabuglio. La libertà senza l'autorità è caso, l'autorità senza la libertà è fato; laonde il dispotismo è il fato, e la licenza il caso sociale ». Insomma, tanto l'autorità senza libertà, quanto questa senza quella sono mere astrazioni, e il concreto sta nella loro unità; quell'unità appunto che è nell'azione creativa di Dio (onde l'Ente crea l'esistente) e dev'essere nell'azione concreativa dell'uomo (onde l'esistente torna all'Ente).

In Dio tale unità è unità di idea e di causa: idea necessaria, e causalità libera: sicchè la libertà ha un suo limite interno nell'idea o ragione, e la necessità della ragione non è fato o meccanismo perchè ha il suo limite interno nella libertà: limite, che certo non avrebbe, se l'attività creatrice di Dio si esaurisse nel-

l'esistente, senza da questo tornare a sè, e realizzarsi quindi come autocoscienza o personalità. Così la distinzione, tra popolo e sovrano, libertà e autorità, su cui il Gioberti ama insistere polemizzando contro le pretese esorbitanti dei puritani, va intesa con discrezione, ricordando quella circolarità che lo stesso Gioberti ha posto nell' *Introduzione* (1) tra i due termini, dialetticamente unificati: «Popolo e governo sono due termini relativi, che s' inferiscono a vicenda. Un governo senza popolo non è governo, come un popolo senza governo non è popolo. Se queste due cose si distinguono, rimangono solo da un lato uno o pochi individui e una incomposta moltitudine dall'altro. Ma una moltitudine senza rettori, non è sovrana nè suddita, non è libera nè serva; perchè tali qualificazioni presuppongono un civile consorzio; e una moltitudine sciolta non è una società: società vuol dire un corpo organato, che abbia un cuore, un capo, e un'armonica disposizione di membra; non un semplice e inorganico aggregato d'individui». Distinzione, dunque; ma, insieme con la distinzione, unità. La quale importa che nè la sovranità sia estrinseca alla libertà, nè questa a quella.

E qui ritorna in campo la polemica giobertiana contro le astrattezze giacobine del democraticismo. La cui dottrina egli ripiglia dal Rousseau, come conseguenza di quel suo concetto individualistico della società, «cosa tutta artificiale, nata da una semplice convenzione», in cui lo pseudosoggettivismo (che il Gioberti attribuisce anche ad Hegel, da lui non cono-

(1) *Introd.*, III, 89-90.

sciuto mai direttamente) (1), movendo dall'uomo come misura di tutto, fa della volontà del popolo la legge suprema. La volontà popolare, osserva il Gioberti, è un che di relativo da cui non può uscire nulla di assoluto, un fatto che non può generare un valore; o per usare il suo stesso linguaggio, « per se medesima una potenza contingente, relativa, incostante, versatile al falso come al vero, al male come al bene, e quindi sfornita di carattere legislativo; perchè la legge, essendo moralmente obbligatoria, importa qualcosa di apodittico, d'immutabile, di assoluto ». Tale è la volontà individuale, tale quella generale, poichè il numero non muta la qualità; e se negli uomini particolari la volontà, che può esser capriccio, non è legge, non può esser legge nemmeno nella loro parziale unione, com'è quella che si realizza di fatto in un popolo e di cui il politico può parlare. Certamente, quella volontà popolare, che, secondo lo stesso Rousseau, può ingannarsi, vien col tempo e con l'esperienza facendosi sempre più savia e può giungere a tal grado di assennatezza che raramente s'inganni; ma ciò prova che « in ogni caso la volontà del maggior numero non può aver forza assoluta di legge se non in quanto si conforma colla ragione e col vero » (2).

La legge non è sola volontà, ma volontà conforme a ragione. Non è neppure sola ragione; la quale, per diventar legge, ha bisogno di essere « espressa, circoscritta, adattata alle speciali occorrenze del vivere co-

(1) Cfr. in proposito le osservazioni di B. SPAVENTA, *Da Socrate ad Hegel*, Bari, Laterza, 1905, pp. 193-212.

(2) *Rinnov.*, I, 147.

mune», e deve perciò avere il concorso dell'arbitrio umano. E il principio democratico va quindi modificato dicendo, che « la volontà del popolo conforme a ragione è la legge suprema; nella qual sentenza la ragione esprime l'elemento naturale ed essenziale della legge, e la volontà popolare ne significa la parte accidentale e positiva » (1).

Ragione e volontà si debbono ritenere due termini inseparabilmente congiunti, poichè quello che il Gioberti dice elemento naturale ed essenziale, non si può staccare dalla così detta parte accidentale e positiva; la quale solo relativamente è accidentale, in quanto è variabile, ma, nella sua positività, è pur l'elemento che conferisce attualità e vera e propria realtà alla ragione, per se medesima astratta e meramente ideale. Dio, pel Gioberti, è reale come creatore: ossia è reale nell'esistente. E così la ragione, che è norma della volontà legislatrice d'un popolo, non sarebbe altro che un'astrattezza, se non fosse riconosciuta dall'arbitrio. « Negli ordini artificiali, che sono di natura variabili, l'arbitrio ha legittimo imperio. Ma siccome questi ordini si attengono sempre (almeno di rimbalzo) ai naturali, così anche nel giro del positivo la potestà legislatrice non è autorevole se non si accomoda alla ragione ». E l'errore dell'estrema democrazia non consiste nelle sue dottrine del « voto universale » e dell' « esercizio del diritto ingenito ai popoli di ordinarsi, riscuotersi, mutar forma di reggimento e simili », ma nell'astratta concezione di queste dottrine; le quali vanno temperate col riconoscimento della

(1) *Ibid.*, I. 149.

ragione, che sola può dar forza di legge alla volontà generale.

Anche in questo, come in ogni altro campo della realtà, la storia, l'effettiva concretezza non è nè l'idea nella sua assoluta immutabilità, nè il finito, il particolare, il relativo nella sua semplice variabilità. L'esistente viene dall'Ente e torna all'Ente; e però la realtà è sempre intreccio dei due ordini: dell'ideale ed eterno col naturale e contingente.

VIII.

Nazionalità e libertà.

Con questa dialettica il Gioberti trasformava e approfondiva il concetto di nazionalità, posto anche da lui a fondamento dello Stato. « All'ordine delle idee », egli diceva, « appartengono la moralità e la giustizia, che sono per natura assolute ed eterne. A quello delle cose create si riferiscono le condizioni naturali dei popoli, quali sono la stirpe, la favella, la storia e la sedia loro. Dall'intreccio di tali due ordini scaturiscono la nazionalità, l'autonomia, l'unità, la libertà la potenza e insomma la civiltà degli Stati; le quali tutte cose tengono del materiale e dell'immateriale insieme e, avendo una radice fissa, si svolgono, si ampliano, si perfezionano di mano in mano, e però si differenziano nell'atto loro giusta i secoli e i paesi. Così un popolo non può esser uno, libero, autonomo egualmente in tutti i periodi della sua vita; non può avere lo stesso grado di ricchezza, di forza, di cultura, di parità nelle classi, di celerità nel progresso, di perfezione negl'instituti, quando è fanciullo o giovane, e quando è pervenuto a stato di maturezza; e la storia ne inse-

gna che la forma nazionale non è il frutto primaticcio della vita civile » (1). La nazionalità, insomma, nel complesso dei rapporti concreti di cui consta, non è un carattere naturale e immediato, ma il processo dinamico di svolgimento di un popolo, che conquista e realizza la propria autonomia, contemperando insieme il proprio essere di fatto (la propria capacità e le proprie forze) e l'idealità dei fini immanenti a cui le forze devono essere indirizzate.

Non c'è una nazionalità naturale che abbia valore se non si venga affermando in relazione all'ideale e alla razionalità del pensiero, e non c'è Stato reale e potente che non commisuri la volontà dell'arbitrio popolare, che ne è l'elemento dinamico, all'idea, che ne è il limite razionale. Così è che « l'onnipotenza popolare e parlamentare è tanto assurda quanto il diritto divino che i principi si attribuivano, come quella che in sostanza trasferisce nel popolo e ne' suoi interpreti il dispotismo di Oriente e il vecchio giure imperiale ». Le due dottrine opposte, pel Gioberti, si equivalgono. « In ambo i casi il privilegio non che esser divino è veramente sacrilego, poichè l'onnipotenza umana è rapina di quella che è privilegio del Creatore » (2): del Creatore, beninteso, come l'intende il Gioberti stesso: che non è l'esistente, di cui è creatore, ma non può nè anche separarsi dall'esistente, in cui si svela come pensiero, o ritorno che a lui fa l'esistente. Il privilegio non è della volontà del principe che presume di esser principe per diritto divino, nè è della vo-

(1) *Op. cit.*, I, 150.

(2) *Op. cit.*, I, 151.

lontà popolare: non è di nessuna volontà, la quale sia semplice forza, una volontà di fatto, un esistente: ma è della volontà in quanto si conforma alla ragione, ritornando all'Ente: è il privilegio del pensiero, che con la sua razionalità assoluta, solo può conferir valore alla volontà. « Un popolo può sbagliare per invecchiata preoccupazione, illusione naturale, fascino momentaneo; di che infiniti esempi rammenta la storia »: ebbene, la norma che distingue lo sbaglio dal retto volere non può essere nella stessa volontà che sbaglia, ma nel pensiero che la giudichi: e in conclusione, in Dio, nella razionalità immanente allo stesso pensiero.

Di qui il rapporto tra autorità e libertà, di cui già si è toccato. Il Gioberti riconosce che « effetto della civiltà è di restringere di mano in mano il dominio dell'una e di allargare quello dell'altra, avvenga che gli eccessi di questa sieno tanto meno probabili e bisognosi che la forza gli affreni, quanto più servono loro di ritegno le cognizioni e il tirocinio ». Ma egli non crede perciò che si possa giungere alla teorica del governo negativo di B. Constant, e tanto meno all'anarchismo del Proudhon. Con l'aumento progressivo delle franchigie e la proporzionale diminuzione dell'ingerenza governativa, non si annulla nè si debilita la giurisdizione del governo; il cui principio autoritativo passa nel costume e nell'opinione pubblica. Sicchè « gli ordini governativi possono variare in infinito, ma non già venir meno affatto, essendo essenziali al convivere cittadino » (1). Poichè è insuperabile questo principio, che la libertà abbia il suo limite in una legge

(1) *Rinnov.*, I, 156.

superiore all' immediato volere (all'esistente), la quale conferisce allo stesso volere il suo vero e proprio carattere spirituale, e cioè la sua concreta libertà.

Il limite della libertà, per altro, non è un presupposto della medesima se non in quanto essa si consideri astrattamente: poichè, in concreto, la libertà pel Gioberti si realizza nel dialettico temperamento della volontà popolare e della legge razionale o mentalità. Nel linguaggio della formola ideale, l'esistente ha il suo limite nell' Ente come in un che di estraneo, se l'esistente si toglie per un momento dal ritmo spirituale, in cui consiste la sua effettuale realtà, tra l' Ente che lo fa essere e l' Ente che esso instaura come oggetto e termine del suo pensiero e volontà. Ma l'esistente fuori del doppio ciclo della formola è semplice astrazione. L'esistente esiste soltanto come creatura che trascende con la libera riflessione la propria condizione di creatura e si india pensando e volendo l'eterno, che è l'essenza del suo creatore. Quindi il suo limite è esterno ad esso considerato nella sua statica ed astratta immediatezza, ma intimo e immanente al dinamismo del processo in cui esso mediandosi realizza davvero la propria libertà.

IX.

Repubblica e monarchia.

Dallo stesso concetto del limite dell'esistente deriva il concetto giobertiano del principato, che tempera in una sana democrazia il principio popolare, e, conciliando le esigenze opposte del puritanismo e del conservatorismo, può riuscire la migliore attuazione dello stesso ideale repubblicano rettamente inteso. Giacchè anche il Gioberti, come il Mazzini, ma con una sagacia realistica senza paragone superiore, in pratica non tenne sempre lo stesso atteggiamento verso la monarchia. Convinto albertista nel '48, era stato repubblicano in gioventù, e non si peritò di scrivere nello stesso *Rinnovamento* (1) che

(1) « Ma se il Piemonte, invece di essere il campione d' Italia, si rendesse mancipio dell'Austria con qualche patto occulto o palese; o se anche, guardandosi da tanta vergogna, trascurasse gli apparecchi discorsi e perseverasse nella molle e improvida oscitanza a cui finora soggiacque; egli è chiaro che non sarebbe in grado di accettare o investire l'egemonia patria, e i popoli si volgerebbero altrove. E quando venissero tali tempi che fosse sperabile di poter conseguire con

anch'egli sarebbe stato repubblicano se il Piemonte fosse venuto meno a quell'ufficio di nazionale egemonia, da lui assegnatogli come dovere da adempiere verso il popolo italiano. Del Mazzini fu detto a ragione che fu sempre pronto a sacrificare la repubblica all'unità; e del Gioberti si può dire egualmente che fu sempre pronto a sacrificare all'unità la sua monarchia. Ma « l'essenza degli ordini rappresentativi », ammoniva egli nel '48 (1), « non consiste mica nella forma monarchica o popolare, che è quanto dire nel modo in cui è stabilito il sommo potere esecutivo, ma sì bene nella rappresentazione; onde, ammessa questa, qualunque sia l'assetto delle altre parti, può variare il governo, ma non la libertà. L'opinione contraria si vorrebbe lasciare agli studenti di retorica; imperocchè essa si fonda in una falsa induzione che si fa dalla polizia dei tempi antichi alla moderna; come se, posta la rappresentazione, la monarchia e la repubblica avessero tuttavia fra loro quel divario notabile che una volta le distingueva ». Sicchè « i nemici e gli ammiratori eccessivi della repubblica sono egualmente uomini di un altro secolo; poichè ripongono il massimo pregio o difetto degli ordini rappresentativi in un mero accessorio. Considerata in se stessa, essa non è nè superiore, nè inferiore al principato civile ». Ri-

popolare insegna quel bene a cui la regia rinunzierebbe, tutti i buoni italiani non potrebbero esitare; e come il Correggio diceva: Anch'io son pittore, così io griderei senza scrupolo: — IO PURE SONO REPUBBLICANO » (III, 277-8).

(1) *Apologia del Gesuita Moderno*, Brusselle e Livorno, 1848, pp. 379-80, 393.

specchiava appunto il pensiero giobertiano il Poeta toscano, quando, quell'anno stesso, dichiarava :

Non mi pare idea sì strana
La repubblica italiana
Una e indivisibile
Da sentirmene sciupare
Per un tuffo atrabiliare
Il cervello e il fegato.

Ma pel poeta come pel filosofo non si trattava di considerare la repubblica in se stessa, o in astratto. « Avendo rispetto alla pratica, la repubblica, come ogni forma estrinseca di vivere comune, è buona o rea, secondo che torna o non torna opportuna verso le condizioni speciali in cui un popolo si trova » (1). In generale può dirsi soltanto che « la repubblica diventa legittima ogni qualvolta una dinastia civile (ossia, costituzionale) si estingue, o si mostra incapace, o si rende indegna di adempiere il suo ufficio » (2). Giudizio d'incapacità e d'indegnità, che, evidentemente, non può spettare ad altri che al popolo. Sicchè, secondo il Gioberti, la monarchia non solo dev'essere costituzionale, ma può temperare gli arbitrii e gli ondeggiamenti accidentali della volontà popolare in quanto rappresenta, non già una forza esterna e superiore alla volontà medesima, ma l'ideale di questa, e cioè quella forza che può realizzare appunto il suo ideale. Un limite, insomma, che la stessa volontà

(1) Cfr. *Rinnov.*, I, 165 : « Quel governo è migliore e deve che nasce naturalmente dalle condizioni reali del popolo e del paese » ; e W. CESARINI-SFORZA, art. cit. nella *Rass. stor. Risorg.*, 1915, pp. 746-7.

(2) *Apol.*, p. 394.

pone a se stessa, riconoscendone la necessità, come quella legge a cui essa deve sottostare per conseguire la propria libertà, organizzandosi a Stato.

Teoricamente, dunque, la monarchia costituzionale è identica alla repubblica: praticamente, bisogna preferire questa o quella forma, secondo le condizioni speciali del popolo. E il Gioberti nel suo realismo politico ha la norma per risolvere a volta a volta il problema. Bisogna vedere quale sia la base o l'adentellato storico che l'una o l'altra forma ha nell'esistente, che anche nello svolgimento della vita politica, come in qualunque altra parte della vita spirituale, deve ritornare all'Ente. Bisogna guardare sempre all'esistente; e dove è già il principato, con salde radici nella coscienza nazionale, orientato verso quella stessa meta, a cui si rivolgono le nazionali aspirazioni, ivi è preferibile la monarchia alla repubblica. Ma dove il principato viva o tenti di stabilirsi artificialmente; dove esso non corrisponda ai bisogni del popolo, o si mostri incapace o indegno dell'ufficio commessogli, ivi l'esistente che può tornare all'Ente non è la monarchia, ma la stessa volontà popolare nella più schietta forma repubblicana. Monarchica dev'essere l'Italia guardando al Piemonte, a cui s'appartiene l'egemonia nazionale, come dovere da compiere più che come diritto da esercitare: dovere verso tutta la nazione, che esso adempirà grazie, scriveva il Gioberti, vincendo la ripugnanza e la sfiducia che gl'inspiravano gli uomini di Stato, che gli parevano prevalere allora in Piemonte, « grazie al giovane principe che regge il Piemonte. Egli protesta di amare l'Italia, e la fama che ha di leale ac-

quista fede alle sue parole. Egli ama la gloria, e qual gloria può darsi maggiore di quella che tornerebbe a chi desse spirito e vita alla prima delle nazioni? Ancorchè i fati conducessero col tempo la monarchia a perire, la casa di Savoia potrebbe darsene pace, perchè la sua morte sarebbe un'apoteosi». Ma, guai se egli mancasse alla comune aspettativa. «Imperocchè tengasi per fermo che la *monarchia sarda perirà infallibilmente nelle future vicissitudini di Europa, se non cerca la sua salute nel riscatto d'Italia*» (1).

E poichè la salvezza degli Stati, secondo il Gioberti, è nel pensiero e nell'ingegno che lo svela interpretando l'animo, e l'avvenire dei popoli, altro argomento a confidare nella monarchia piemontese come principio del riscatto italiano era al Gioberti l'intuito che egli,

1) *Rinnov.*, II, 390-1. Cfr. *Risposta a U. Rattazzi*, Torino, Bocca, 1852, pp. 93-4: Il Piemonte «dee continuare a essere un asilo ospitale pei fuorusciti, e quasi un'Italia per l'altra Italia; e proseguir le riforme; specialmente per ciò che riguarda la pubblica istruzione e il miglioramento degl'infelici. Il tornare indietro su un solo di questi articoli sarebbe quanto un perdere l'onore acquistato, e rinunziare l'egemonia sarda nei casi che sopravverranno. Ma che dico l'egemonia? La lode presente o l'ignominia del Piemonte decideranno forse un giorno la lite fra il principato e la repubblica. — Nei popoli affrancati di fresco, presso i quali le nuove istituzioni non sono ancora radicate negli animi da lunga abitudine, il mantenimento di esse nei tempi difficili dipende dai capi. Vittorio Emanuele ha una fortuna rara, una gloria unica; chè in lui è incarnata la libertà presente dei subalpini e forse la futura d'Italia.... Si abbia per indubitato che le sorti del principato sardo e di casa Savoia in un tempo che può essere lontano, ma non è lontanissimo, dipendono da Vittorio Emanuele».

vincendo le animosità personali derivate dai dissidii politici del '48, ebbe dell'ingegno di Camillo di Cavour. Del quale con animo profetico nel '51 scriveva: « Io m'inchino all'ingegno, e il Cavour è ricco di questa dote. Quel brio, quel vigore, quell'attività mi rapiscono; e ammiro lo stesso errore magnanimo di trattare una provincia come fosse la nazione, se lo ragguaglio alla dappocaggine di coloro che ebbero la nazione in conto di una provincia. Perciò io, lo reputo per uno degli uomini più capaci dal lato dell'ingegno di cooperare al principe nell'opera di cui ragiono. Ben si richiede che, deposte le preoccupazioni di municipio (1), egli entri francamente e pienamente nella via nazionale, che rinunzi alla vecchia politica di casa Savoia e alla meschina ambizione d'ingrandire il Piemonte invece di salvar l'Italia, e si persuada che questa politica, la quale fu altre volte di profitto e di lode a coloro che la praticarono, oggi sarebbe (tanto i tempi sono mutati) di ruina e infamia certissima ai complici del paese. Ma il Cavour è capace di tal mutazione, perchè il vero ingegno è progressivo; e sic-

(1) Cfr. *Rinnov.*, II, 381. Il G. gli rimproverava di non aver sentito nel '48 l'italianità che era a base del Risorgimento; onde «frantese l'indole del nostro moto, e promovendo la mediazione col suo giornale e colla sua parola, sconsigliando la guerra, nutrendo le gelosie e le paure metropolitane di Torino, combattendo il regno dell'alta Italia, contribuì non poco agl'infortuni del Quarantotto». Il Cavour, però, a differenza dai gretti municipali piemontesi, aveva fede nella libertà e nel progresso dello Stato; senza avvertire che per mettersi su questa via il Piemonte doveva trasformarsi nell'Italia.

come non rifiuta di abbandonare le vie men buone a cui l'educazione o gli accidenti lo fecero declinare per un istante, così egli è atto a discernere le cattive che menano al precipizio.... So che gli uomini di Stato hanno d'uopo sopra ogni cosa della pubblica fiducia, e che il popolo (ragionevolmente) non ne è largo di leggieri a coloro che per qualche atto anteriore parvero demeritarla. Ma le occasioni non mancano al Cavour di procacciarsela; e quando egli sia impegnato alla causa patria con alcuno di quegli atti d'italianità splendidi e solenni che non lasciano altrui balia di retrocedere, chi vorrà dubitare della sua perseveranza? I valenti ingegni non gittano volentieri le occasioni di rendersi famosi, anzi le cercano e le appetiscono; nè oggi può darsi lode più insigne per un ministro o un principe italiano che quella di essere iniziatore del Rinnovamento » (1). E quest'indicazione di Cavour come il solo uomo capace di fare del Piemonte l'Italia, fu l'ultimo ammonimento chiaro-veggente del preconizzatore del rinnovamento italiano.

Nel settembre del '52 il Cavour lo visitò a Parigi; e il 10 del seguente mese — quindici giorni prima della sua morte — il Gioberti scriveva a un amico: « Io non dissimulai il mio parere sulle cose del Piemonte al conte di Cavour nella conversazione che ebbi seco. Gli espressi il mio vivo e sincero desiderio ch'egli sia chiamato a guidare l'amministrazione » (2). E il Cavour intuì con la sicurezza del genio la nuova via che il Gioberti aveva aperto al

(1) *Rinnov.*, II, 393-4.

(2) *Ricordi biogr. e carteggio*, ed. Botta, III, 609.

Rinnovamento italiano; e poichè egli si fu impegnato alla causa patria con l'impresa di Crimea — che fu appunto uno di quegli atti d'italianità splendidi e solenni che non lasciano altrui balia di retrocedere — non fu più possibile di dubitare della sua perseveranza; e il rinnovamento, mercè sua, fu il miracolo di pochi anni.

La nuova Roma.

Che n'era rimasto intanto del neoguelfismo giobertiano? Tutto quello che n'era stato la vera sostanza fin dal *Primato*: il carattere realistico della politica. Combattendo contro conservatori e contro democratici, il Gioberti non si stancava di ripetere che « solo mediante il loro accoppiamento l'Italia potrà avere una scuola politica nazionale »: poichè questa bisognava che fosse ardita e savia ad un tempo; recasse l'energia nella moderazione e sapesse essere longanime e pronta secondo i tempi; sfuggire gli eccessi opposti dei temerari e dei pusillanimi; fosse ricca di antiveggenza; sapesse iniziare, continuare, compiere; afferrasse le occasioni e le adoprasse con animosa prudenza, preoccupando il campo agl'immoderati; e infine accordasse la religione colla cultura e la libertà cattolica coll'omaggio dovuto all'autorità suprema (1). La dialettica, dal Gioberti presa a propugnare vigorosamente nei *Prolegomeni*, lo faceva

(1) *Rinnov.*, II, 210-11.

insistere ancora nel *Rinnovamento*, come nelle opere postume, sulla necessità di conciliare anche i due termini di scienza e religione, e nel seno della religione l'unità e cattolicità con la libertà e individualità soggettiva del domma e del sentimento religioso. Infranto il sogno del *Primato*, d'un Papa che, accoppiando alle qualità di principe italiano l'ispirazione potente di un'alta idealità religiosa, si facesse principio di coordinazione delle sparse forze dello spirito nazionale, il rinnovamento italiano, incardinato tutto nell'egemonia o prevalenza progressiva del Piemonte, che aveva fatto sua la causa nazionale, diventava incompatibile prima di tutto col concetto d'un Papato temporale. E già fin dal dicembre '47 il Gioberti, quando tutti acclamavano a quel miracolo di Papa, come lo chiamò il Giordani, che parve Pio IX, ammoniva il Montanelli — che era dei più caldi ammiratori del Mastai: — « Ancorchè la nostra fiducia fosse delusa per questa parte, dovremmo tuttavia consolarcene, perchè il risorgimento italiano andrà innanzi anche senza il papa; e anche senza il papa non lascerà di essere cattolico. Io aveva pensato a quest'ultimo punto fin dai tempi di papa Gregorio, allorchè in quella notte scurissima niuno poteva antivedere l'aurora di Pio IX. E avevo già abbozzata in fantasia un'opera, per mostrare che gli ordini cattolici contengono nella loro mirabile composizione un principio di salute all'Italia, *anche senza il concorso del maggior sacerdozio, anzi a malgrado del contrasto di esso*. Quando le cose peggiorino a segno di toglierci ogni speranza nel regnante pontefice, compilerò questo lavoro e lo pubblicherò; e se male non m'appongo,

esso basterà a conservare al nostro ristauro il carattere religioso presso gli spiriti assennati, e a tranquil-
larli nel caso che far si debba un' *opposizione civile* al
governo di Roma » (1).

Il pensiero del '47 venne a compimento nel pro-
gramma del *Rinnovamento*, che ci parla di una « nuova
Roma »; « quella dell'avvenire; più ampia e ma-
gnifica delle passate, essendo la somma e l'armonia
di tutte » (2): rifatta politicamente, restaurata e
ravvivata religiosamente. « Antonio Rosmini scrisse
intorno alle piaghe della Chiesa un buon libro;
se non che cotali piaghe son più di *cinque*, e la
prima di esse è il temporale, di cui l'illustre rove-
retano non ha fatto menzione ». La fine di tutti
gli abusi che, mescolando la Chiesa nei contrasti
temporali, le alienano gli animi e ne scemano l'auto-
rità morale, senza la quale vano è sperare nell'efficacia
degli insegnamenti dommatici, e il riacquisto di una
reale e piena libertà spirituale della Chiesa stessa dalle
inframmettenze di questo o di quello Stato richiedono
la cessazione del potere temporale e la separazione
assoluta della Chiesa e dello Stato. Separazione, per
la quale nel 1851, antiveggendo di vent'anni l'avve-
nire e anticipandone le idee, il Gioberti, fermando
quello che sarà il concetto fondamentale della Legge
delle guarentige, afferma che all'assoluta libertà del
Pontefice, resa possibile dal suo ritorno al proprio
ufficio meramente morale e spirituale, occorrerà bensì
che egli non sia suddito: ma a tale effetto « non si

(1) *Rinnov.*, II, 266.

(2) II, 303.

ricerca che il papa serbi il dominio della città sacra e delle sue pendici, come alcuni propongono per uno di quei partiti mezzani che riuniscono gl' incomodi degli estremi. Conciossiachè, se tu gli dài un potere assoluto, condanni la prima città d' Italia e del mondo a un servaggio privilegiato e intollerabile. Se temperi la sua giurisdizione e fai del Comune romano quasi una repubblica capitanata dal pontefice, ritorni al medio evo, incorri negl' inconvenienti dello statuto, ponendo il guinzaglio a una potenza che non ci è avvezza e non vuol saperne, e gli aggravi per giunta con quelli che nascerebbero dalla natura del nuovo governo, aprendo la via ad urti ed a contrasti inevitabili; giacchè le repubblicette sogliono avere il genio meschino, inquieto, schizzinoso, inframmettente dei municipi. Nei due casi poi rompi l'unità, l'omogeneità, l'armonia d' Italia è le togli di essere forte e potente, accampandole in cuore un'altra repubblica di San Marino». Dunque, il papa « non deve avere sovranità di Stato, nè di territorio »: inviolabile però la sua persona; inviolabili i suoi palazzi, le sue ville, le chiese, come le ambasciate. Alla sicurezza e dignità della sua Corte e famiglia facile il provvedere mediante « una legge accordata tra lui e lo Stato, la quale concilii i riguardi dovuti al pontefice col buon ordine e la giustizia » (1).

La nuova Roma sarà il risultato di tutta la sua storia, radunando in sè e conciliando i principii diversi che essa nei vari tempi rappresentò. « Nata nel Lazio col regno, divenuta italiana e oltramontana

(1) *Rinnov.*, II, 298.

colla repubblica e coll' imperio, cristiana coll' evangelio, cosmopolitica col papato, ella sarà a un tempo la città sacra e civile dei principii, ma aggranditi dal progresso e perpetuati dall' infuturamento. Lo spirituale e il temporale ci fioriranno liberamente a costa l'uno dell'altro, ma immisti e non confusi, concordi e non ripugnanti ». Allora il primo di questi due poteri cesserà di essere « un miscuglio di profano e di sacro, di riti pacifici e di roghi sanguinosi, di crociate e d' indulgenze, di benedizioni e di maledizioni, di morale evangelica e di profana politica, di chierici esemplari e di prelati superbi, epuloni, procaccianti : i cardinali, deposto il nome e il fasto di principi, saranno di nuovo i curati della città santa, e nella maestà del sommo sacerdote risplenderà la modestia dell'apostolo pescatore ». Occorrerà, certo, del tempo : ma la mutazione fa la pratica, e poi la pratica produce l'abito, che presto o tardi corrobora la mutazione. Comunque, « la città ieratica sarà lenta a formarsi, come effetto anzi che cagione del Rinnovamento » (1). Questo rapporto tra rinnovamento italiano e formazione di una nuova Chiesa, e quindi restaurazione del cattolicesimo spogliato da tutti gli elementi che ne adulterano e corrompono l'essenza, questo è concetto fondamentale della politica giobertiana, e riconferma la sua antica idea del carattere religioso, e propriamente cattolico, del Risorgimento italiano.

Togliendo occasione dalla Legge siccardiana, « preludio lontano del rinnovamento » affidato all'egemonia piemontese, il Gioberti dimostra come la lotta contro

(1) II, 304.

le ingerenze civili dell'autorità ecclesiastica e la rivendicazione della piena autonomia dello Stato (« che non è vera e non frutta, se non è compiuta; perchè nè lo Stato nè il governo sono liberi ogni volta che un'autorità esterna può ingerirsi menomamente nelle sue faccende ») sia in sostanza una « difesa di Roma da Roma » (1) ossia dai gravissimi danni, di cui per una deplorabile cecità la Chiesa è autrice a se stessa.

Separazione assoluta, ripete il Gioberti; ma da intendersi con discrezione. « Non perciò », avverte egli stesso, « si vuol fare nè anco nelle cose civili pieno divorzio dal santuario »: parendo anche a lui, — come ritennero dopo di lui tutti i liberali italiani, che sentirono profondamente anche il valore politico della religione, secondo l'antica tradizione italiana (2), — che spettasse allo Stato tutelare « i minori chierici contro l'arbitrio dispotico dei loro capi », e promuovere, insomma, dal basso la riforma interiore della Chiesa: cui lo Stato deve dividere da sè, assolutamente, per realizzare la propria indipendenza e sovranità, ma non può disconoscere e trascurare, secondo il volgare concetto della vuota laicità, se esso Stato si vuol concepire come una potenza veramente autonoma, e non come un semplice mezzo tecnico di fini che lo trascendano. L'idea religiosa, dice il Gioberti, è la prima motrice degli spiriti: nè lo Stato avrebbe esso un valore spirituale, se si disinteressasse dei valori religiosi. Quindi la sua insistenza, anche nel *Rinnovamento*,

(1) II, 315-16, 319.

(2) Cfr. GENTILE, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Firenze, Vallecchi, 1921.

sull'argomento della riforma religiosa: che col suo realismo egli non può intendere come l'instaurazione di una nuova religione, alla maniera gallicizzante del Mazzini, contro cui egli rivolge, per questa parte, critiche assennatissime (1), ma come purificazione dello stesso cattolicismo. Il quale non apparisce accordabile coi progressi civili perchè degenerato dai suoi principii, e bisognoso perciò di essere ritirato alla perfezione de' suoi stessi ordini originari. Come si può, con due rimedi potenti: l'abolizione del temporale e la maggiore cultura del sacerdozio.

Rinnovare la Chiesa è rinnovarla dalla base, con giusto criterio democratico. Lo stesso criterio che guida il Gioberti, quando domanda che il rinnovamento politico si rifaccia anch'esso dalla base, e sia reso possibile e assicurato dal « riscatto della plebe » (2). Poichè egli riconosce coi socialisti che di conserva con le mutazioni politiche debbano di necessità procedere quelle economiche; e che se è da consentire all'economia classica la immutabilità delle leggi che regolano i rapporti fondamentali del fatto economico, convenga pur riconoscere che l'assetto economico di una società, in cui queste leggi si faranno valere, sia suscettibile di quella stessa variabilità, che si appartiene alla storia politica. In verità « in ogni genere di cose le relazioni sono inalterabili finchè la materia non varii; ma se questa si modifica, mutano pure le relazioni » (3).

L'orientamento democratico dello Stato auspicato

(1) *Rinnov.*, II, 319.

(2) *Rinnov.*, III, 211 e seguenti.

(3) *Rinnov.*, II, 185.

nella politica del Rinnovamento reca seco la necessità dell'istruzione delle classi popolari e della loro elevazione economica: i due capi, in cui il Gioberti fa consistere il suo riscatto della plebe. Contro i comunisti crede che la proprietà sia, come la famiglia, un istituto indistruttibile, perchè fondato nella stessa natura delle cose. Ma la proprietà, il capitale, per lui non è altro che lavoro; lavoro antico e accumulato. « Il lavoro è il principio fattivo e mobilitativo della proprietà e non viceversa, perchè l'uomo non nasce proprietario se non in quanto riceve la proprietà dal lavoro precedente di altri uomini. Anche la semplice occupazione importa qualche abilità e qualche travaglio ».

La proprietà dunque si può modificare, non intaccare: modificare, « procedendo non mica per via di arbitrato o dittatura governativa, ma per via dell'opinione pubblica e di buone leggi rogate dalla nazione, le quali rendano la trasmissione e la distribuzione successiva di essa proprietà conforme al bene del maggior numero » (1). Tutti hanno diritto a vivere, e quindi a lavorare (a poter lavorare) ed esser proprietari. Giacchè la proprietà « è solo dannosa quando, accumulata pel costrutto che se ne trae, è come sterile e morta.... Ma quando è viva e discorre quasi sangue per tutto, diramandosi in mille rivi e girando per tutte le membra del corpo sociale, come la moneta che la rappresenta, mediante il moto continuo delle successioni e dei cambi, proporzionato al moto civile e all'incremento assiduo della popolazione, ella cresce di pregio, si moltiplica di profitto e frutta eziandio ai nullatenenti come fonte

(1) II, 187 e 185.

perenne di guadagno e sprone efficacissimo di acquisto » (1).

Le proposte pratiche del Gioberti particolarmente accennate alla fine del vagheggiato riscatto economico della plebe non sono certo originali (2), nè sufficientemente concrete. Ma è anche vero che i tempi erano pur lontani da quella maturità reale, senza di cui vano è il disegno di qualsiasi più razionale soluzione delle questioni sociali; nè le sue idee sono ancora così antiquate, da non essere ripresentate spesso come il modo più efficace di elevare le classi lavoratrici sullo stesso fondamento del presente regime economico e giuridico. Il Gioberti, bensì, nel suo tempo, ebbe il merito di vedere che il problema politico nazionale non era soltanto un problema di cultura, sì anche di economia; e che l'avvenire della libertà era affidato alle classi destinate ad ascendere e ad integrare progressivamente la compagine nazionale del popolo che esiste in quanto si costituisce. Questa forse la nota più caratteristica del suo realismo politico, e uno degli ammonimenti tuttora più vivi della sua politica nazionale; poichè l'opera preconizzata nel suo *Rinnovamento* non si può dire per anco esaurita.

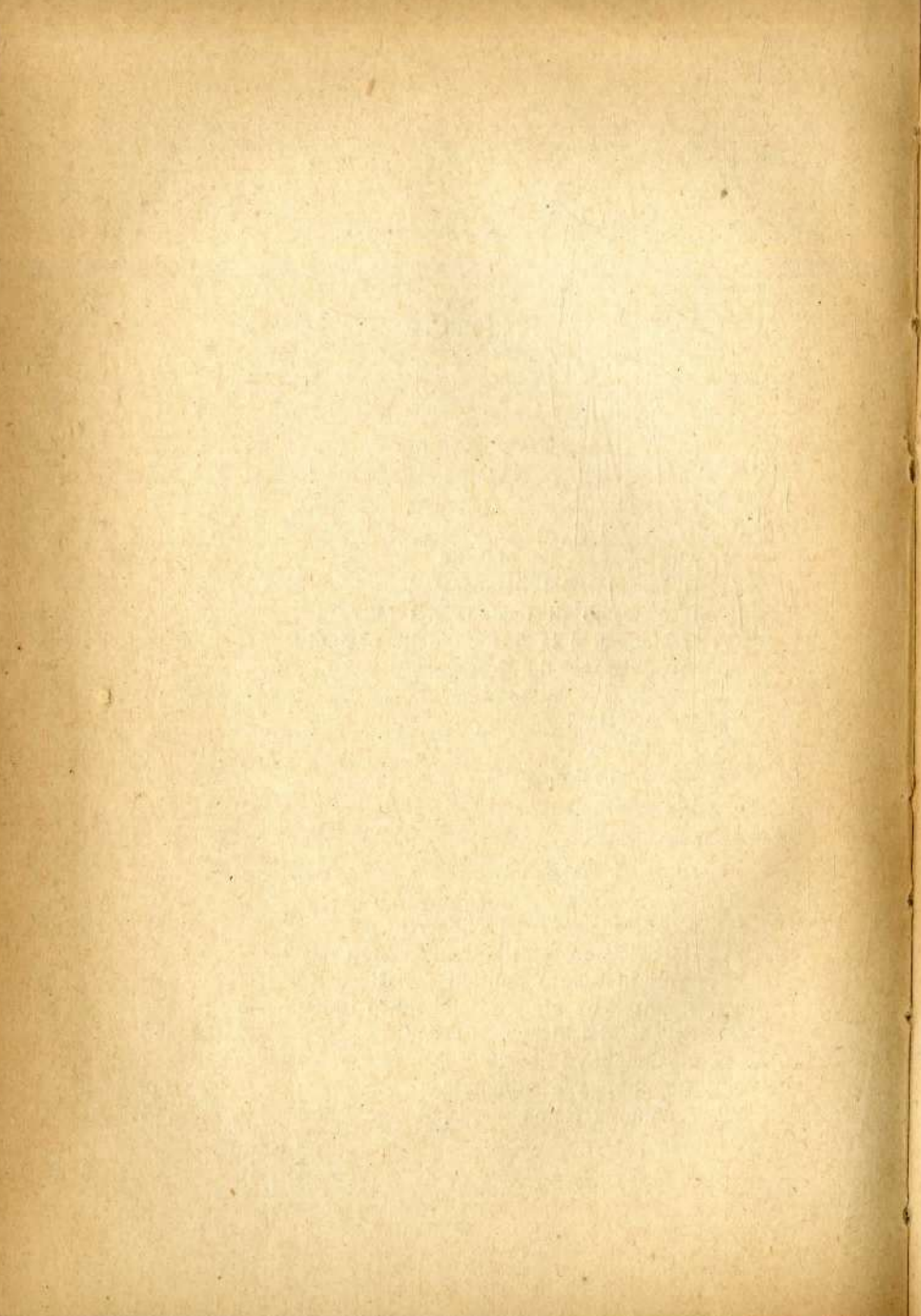
(1) *Rinnov.*, I, 171.

(2) Cfr. W. CESARINI-SFORZA, *Il Socialismo giobertiano*.
citato.

INDICE

Dedica	Pag.	5
Prefazione		7
I. MAZZINI		9
I. Alla ricerca del Mazzini		11
II. Il Mazzini dei democratici		28
III. Il concetto di nazione nel Mazzini		36
IV. Il Mazzini e la Società delle nazioni		41
V. La religione del Mazzini		47
VI. Religione o filosofia?		56
VII. La morale		61
VIII. La politica		63
IX. Il popolo e l'umanità		67
X. L'insegnamento		73
II. GIOBERTI		83
I. Gioberti e Mazzini		85
II. Idee giobertiane fondamentali		92
III. Il cattolicesimo del Gioberti		104
IV. Cattolicesimo, storia, realtà effettuale		108
V. L'orientamento politico del Gioberti		112
VI. Il problema storico dello Stato italiano		119
VII. Critica del democraticismo		126
VIII. Nazionalità e libertà		134
IX. Repubblica e monarchia		138
X. La nuova Roma		146

31877



Collezione UOMINI E IDEE

a cura di E. CODIGNOLA

- G. GENTILE, *Discorsi di Religione* L. 5.—
Tre magnifici saggi in cui viene studiato e illustrato il problema religioso sotto l'aspetto politico, filosofico e morale.
- A. CAMPODONICO, *La Russia dei Soviets* L. 10.—
Accurata esposizione critica della legislazione bolscevica.
- U. ARNALDI, *Rossi, bianchi e tricolori* L. 6.—
Potente rievocazione della tragedia austriaca, ungherese, cecoslovacca dopo la disfatta e l'esperimento bolscevico.
- V. PARETO, *Fatti e Teorie* L. 15.—
Raccolta di studi importantissimi su fenomeni sociali ed economici del periodo bellico e postbellico.
- G. DE RUGGIERO, *L'Impero britannico dopo la guerra* L. 10.—
Magnifico quadro sintetico della vita britannica dopo la guerra, studiata in tutte le sue manifestazioni salienti.
- SGROI, *L'Estetica e la Critica letteraria in V. Gioberti* L. 5.—
Accuratissima analisi delle idee estetiche e dei giudizi letterari del Gioberti, condotta con larga conoscenza delle fonti e della letteratura estetica contemporanea.
- GENERALE FILARETI, *Eolo, Giano, Mercurio* L. 2.50
Arguta e caustica presentazione delle figure più rappresentative della demagogia socialriformistica: Nititi, Turati e C.
- DE LOLLIS C., *Crusca in fermento* L. 3.—
Argutissimo pamphlet contro un'istituzione che si ostina a sopravvivere a se stessa e non vuol saperne di rinnovarsi.
- C. MICHELSTAEDTER, *Il Dialogo della salute* L. 3.50
Il *Dialogo* è dedicato a « quanti giovani ancora non abbiano messo il loro Dio nella loro carriera » ed indica la via che l'autore chiama della salute. Le Poesie furono giudicate degne d'esser « poste accanto alle migliori del genere che abbia la letteratura italiana ».
- A. OBERDORFER, *Il socialismo del dopoguerra a Trieste* L. 6.—
È un'esposizione sintetica e chiara delle varie vicende, della rapida ascesa e dei primi segni di decadenza del Partito socialista a Trieste nel dopoguerra, lumeggiati da uno studioso coscienzioso e sereno. Lavoro indispensabile a chi voglia rendersi chiaro conto della profonda crisi che travaglia il socialismo contemporaneo.
- A. C. JEMOLO, *Crispi* L. 7.—
Lo Jemolo, uno dei conoscitori più acuti e spregiudicati della storia del nostro Risorgimento, ci dà finalmente in questo breve volume sintetico, la prima interpretazione storica della personalità di Crispi e del significato della sua politica nella storia del nostro paese.

- V. MACCHIORO, *L'Evangelio*. L. 6.50
 SOMMARIO: Introduzione. I. L' Evangelio. - II. Paganesimo e Cristianesimo. - III. Il ritorno a Gesù.
 Originale tentativo di prospettare sotto nuova luce le intuizioni fondamentali della vita nel pensiero pagano e cristiano.
- E. PIERMARINI, *Per la vita serena*, pref. di B. CROCE L. 7.—
 « In questo libro, in prosa semplice e nitida, un uomo pensoso e mite ci ragiona i suoi pensieri e ci manifesta i suoi sentimenti.... Voi lo udirete parlarvi di cose varie, di arte letteraria, di filosofia, di politica, di morale, di questioni sociali, di affetti domestici, delle condizioni presenti della nostra Italia, della guerra e della pace parlarvene nei modi che gli son cari della classica letteratura, nei modi che furono cari a Gaspere Gozzi, e con affetti artistici talvolta assai felici » (B. Croce).
- G. GENTILE, *I Profeti del Risorgimento Italiano*. L. 8.—
 Mirabile illustrazione critica del pensiero e del significato storico dei due grandi profeti del nostro Risorgimento: Mazzini e Gioberti.
- A. ANZILOTTI, *La funzione storica del Giobertismo* con documenti inediti in appendice L. 3.50
 L'autore del mirabile studio sul Gioberti mette in risalto in questo volumetto il valore vitale che conserva l'intuizione giobertiana della vita politica.
- L. STURZO, *Riforma statale e indirizzi politici* L. 12.—
 Il leader del Partito Popolare studia in questo volume con la consueta competenza e acutezza i problemi fondamentali del riordinamento costituzionale dello Stato.
- (Sconto del 20 % agli abbonati di "La Nostra Scuola", e "Levana",).

Collezione LA NOSTRA SCUOLA

a cura di E. CODIGNOLA

- B. CARPITA, *Educazione e religione in Maurice Blondel*. . . . L. 3.—
 Acuto esame critico delle idee fondamentali del grande autore dell'*Azione*.
- E. SPAVENTA, *La libertà d'insegnamento. Una polemica di settant'anni fa, con introduzione, appendice e note di G. GENTILE* L. 6.—
 Indispensabile a chiunque voglia farsi un concetto chiaro delle origini storiche di uno fra i problemi più dibattuti dei giorni nostri.
- M. CASOTTI, *Introduzione alla pedagogia* L. 3.50
 Piana e rigorosa esposizione dei principi fondamentali della pedagogia idealistica.
- A. GABELLI, *Il metodo d'insegnamento*, pref. di E. CODIGNOLA . L. 2.—
 Accuratissima ristampa del notissimo e pregiato volumetto, che raccoglie sinteticamente il meglio del pensiero educativo del Gabelli.
- G. CAPPONI, *Dell'educazione e scritti minori*, pref. di E. CODIGNOLA. L. 3.50
 Oltre un'accuratissima introduzione storica del Codignola e il famoso frammento dell'*Educazione* contiene scritti minori, non mai riesumati finora.

- G. GENTILE, *Educazione e scuola laica* L. 10.—
 Contiene notevolissimi scritti del Gentile sul concetto dell'educazione, su la scuola laica, su la scuola popolare, e altri problemi pedagogici.
- L. LABERTHONNIÈRE, *Teoria dell'educazione e saggi minori*, trad. e introd. di E. CODIGNOLA L. 2.50
 Analisi acuta e profonda del problema dell'autorità nell'educazione laica e religiosa e di altri problemi dibattutissimi nella scienza contemporanea.
- A. GIANOLA, *Il tormento del latino* L. 2.50
 È un ottimo contributo alla soluzione della dibattuta questione dell'insegnamento del latino nelle nostre scuole classiche.
- L. OLLÉ-LAPRUNE, *Il valore della vita*, pref. di M. BLONDEL, trad. di A. CODIGNOLA L. 10.—
 Delicatissima analisi dello spirito e magnifica celebrazione dell'intrinseco valore della vita. Precede una commossa presentazione dell'autore per mano del suo più grande discepolo, il Blondel.
- E. BOUTROUX, *Problemi di morale e di educazione*, trad. di S. CARAMELLA L. 4.—
 Il grande pensatore francese studia in una serie di conferenze sintetiche e piane taluni argomenti di capitale importanza nell'etica e nella didattica: i tre tipi della morale (classica, cristiana e moderna), il pessimismo, e poi i moventi dello studio, la lettura, l'interrogazione. Ottimo testo di lettura anche per i licei e le scuole normali.
- MONROE e CODIGNOLA, *Breve corso di storia dell'educazione*.
 Vol. I. *Dai popoli primitivi alla controriforma* L. 6.—
 „ II. *Dal realismo all'idealismo italiano contemporaneo* „ 7.—
 È la prima storia completa della pedagogia e delle istituzioni scolastiche che esca in Italia. Il nostro pensiero pedagogico è stato studiato esaurientemente negli ultimi due capitoli. L'opera è corredata di una ricchissima bibliografia con precisa indicazione delle biblioteche che posseggono gli scritti stranieri.
- G. VIDARI, *Etica e Pedagogia* L. 6.50
 SOMMARIO: Pragmatismo e intellettualismo di fronte alla morale. - I concetti di fine e di norma in etica. - L'idea di progresso morale della società. - Etica e Pedagogia. - Ideale etico e pedagogico. - Il corso popolare. - La scuola allo Stato. - Le origini della scuola popolare in Piemonte. - Il pensiero educativo di Gioberti e di Mazzini. - La libertà d'insegnamento nella polemica parlamentare.
 Raccolta di brevi e succosi studi su taluni problemi capitali del pensiero morale e pedagogico contemporaneo.
- E. CAIRD, *Il Regno dello Spirito*. Discorsi ai giovani e agli educatori. L. 6.50
 Il Caird, che il pubblico italiano ha già imparato a conoscere ed apprezzare nei suoi lodatissimi studi sull'Hegel e sul Rousseau, in questo magnifico volume espone giovani in forma piana e vivace le soluzioni che suggerisce al Cristianesimo, interpretato alla luce del pensiero contemporaneo, dei maggiori problemi spirituali che sogliono assillare la coscienza umana e in particolar modo la coscienza degli adolescenti.
- R. LAMBRUSCHINI, *Della educazione*, nuova edizione con prefazione di E. CODIGNOLA L. 5.50
 Accuratissima ristampa popolare del capolavoro del grande pedagogista toscano.

A. GABELLI, *L'educazione nazionale*, Saggi pedagogici raccolti da E. CODIGNOLA, prima serie, vol. di 280 pag. L. 8.—

SOMMARIO: Sulla corrispondenza dell'educazione alla civiltà moderna. — L'istruzione elementare nel regno d'Italia in paragone cogli altri Stati. — Sull'istruzione obbligatoria in Italia. — L'educazione vecchia o la nuova, principalmente nei collegi. — L'istruzione elementare in Italia secondo gli ultimi documenti pubblicati dal Ministero. — L'istruzione obbligatoria in Italia. — L'Italia e l'istruzione femminile. — L'insegnamento religioso nelle scuole pubbliche. — Istruzione e criminalità. Studi storici sul culto della donna.

E la prima serie di scritti del Gabelli che nel loro insieme costituiscono una breve storia sintetica delle vicende della nostra scuola e, in iscorcio, della nostra cultura pedagogica negli ultimi decenni del sec. XIX. Indispensabile a chiunque voglia intendere a pieno nel suo intimo il travagliato processo di formazione della nostra coscienza nazionale.

(Sconto del 20 % agli abbonati di "La Nostra Scuola", e "Levana",).

Collezione IL PENSIERO MODERNO

a cura di E. CODIGNOLA

A. CARLINI, *La filosofia di G. Locke*, 2 volumi L. 22.—

Studia la formazione del pensiero lockiano e tutta la scuola del Locke fino a Condillac. Condotta con rigoroso metodo scientifico e larghissima informazione; è l'opera più completa sull'argomento.

M. CASOTTI, *Saggio di una concezione idealistica della storia* . . . L. 12.—

È il tentativo più originale, dopo le opere del Croce e del Gentile, di tracciare un'organica concezione idealistica della storia.

G. GENTILE, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento* . . . L. 14.—

Nuova interpretazione della Rinascenza che trasforma radicalmente gran parte dei giudizi oggi correnti su quel periodo della nostra storia.

M. BLONDEL, *L'Azione*, trad. di E. CODIGNOLA, 2 volumi . . . L. 28.—

La più profonda opera d'ispirazione religiosa del mondo contemporaneo. Sottratta per lunghi anni all'intensa e legittima curiosità di tutti gli studiosi, rivede oggi finalmente la luce in un'accurata veste italiana.

U. SPIRITO, *Il pragmatismo nella filosofia contemporanea* . . . L. 10.—

È lo studio più completo che esista finora sul pragmatismo. Corredato di una ricchissima bibliografia.

E. ZELLER, *Sommario di storia della filosofia greca* L. 14.—

Il notissimo autore della monumentale *Storia della filosofia greca* ha raccolto succintamente in questo volume il meglio delle sue ricerche. Opera indispensabile a qualunque studioso del mondo classico.

F. FIORENTINO, *Compendio di storia della filosofia*, nuova edizione a cura di A. CARLINI.

Vol. I. *Dalle origini al Rinascimento* L. 10.—

„ II. (Parte 1^a e 2^a) „ 16.—

Il Carlini ha completato con grande cura questo preziosissimo *Compendio* con correzioni, note, bibliografia e appendice che porta la narrazione storica sino ai nostri giorni.

C. DENTICE D'ACCADIA, *Tommaso Campanella*. L. 12.—

Studio organico e completo, condotto con grande rigore scientifico e larghissima informazione storica. Seguono due accuratissime appendici bibliografiche.

A. CARLINI, *La vita dello spirito*, vol. di 230 pag. L. 8.—

Questo volume si propone di dare un senso più realistico al principio ispiratore dell'idealismo attuale, facendo valere dentro di esso altre correnti del pensiero contemporaneo e alcune esigenze fondamentali dell'empirismo. Esso porta anche una parola forse decisiva intorno alle difficoltà più dibattute in seno alla stessa corrente dell'idealismo italiano.

L. LABERTHONNIÈRE, *Il realismo cristiano e l'idealismo greco*, traduzione di

P. GOBETTI L. 7.50

È la prima traduzione italiana della notissima opera del Laberthonnière che tante polemiche ha suscitato al suo primo apparire ed è oggi introvabile nell'originale. Delineato con mano maestra il profondo divario che separa la mentalità cristiana da quella greca, il Laberthonnière tenta un'interpretazione dinamica e immanentistica della vita religiosa, che costituisce uno dei più geniali tentativi di affiatarsi il cattolicesimo con le più profonde esigenze della coscienza contemporanea.

G. SIMMEL, *I problemi fondamentali della filosofia*, vol. di 300 pag. L. 10.—

È l'opera più profonda e rappresentativa del relativismo contemporaneo.

C. MICHELSTAEDTER, *La Persuasione e la Rettorica*. Nuova edizione con appendici critiche inedite su Platone e Aristotele. L. 15.—

Quando quest'opera apparve la prima volta, subito dopo la tragica morte dell'autore, fu per tutti una rivelazione. Riappare oggi in veste corretta e arricchita di notevolissime appendici inedite che varranno a confermare sempre più il favorevole giudizio con cui la critica l'accoglie la prima volta.

M. BLONDEL, *Dogma e storia*, trad. e introd. di E. CARPITA e M. CASOTTI.

Vol. di 300 pagine. L. 15.—

È il complemento indispensabile de *L'Azione*. Raccoglie, oltre i due maggiori capolavori del Blondel dopo *L'Azione*, la *Lettera sull'Apologetica* e *Dogma e storia*, scritti rarissimi assolutamente introvabili nelle nostre biblioteche.

G. ZUCCANTE, *Stuart Mill e l'utilitarismo* L. 17.—

Lo Zuccante, già tanto benemerito per i suoi studi di storia della Filosofia antica, illustra in questo volume con la consueta sagacia e accuratezza un indirizzo di pensiero che ha recato un notevole contributo alla formazione della coscienza filosofica contemporanea.

- G. GENTILE, *Studi sul Rinascimento* L. 12.—
 Raccoglie i migliori studi del Gentile sul pensiero della Rinascenza da Petrarca a Galileo; ottimo complemento al volume su *Giordano Bruno e il Pensiero del Rinascimento*

(Sconto del 20 % agli abbonati di "La Nostra Scuola", e "Levana").

COLLANA STORICA

a cura di E. CODIGNOLA

- HARTMANN e KROMAYER, *Storia romana*, trad. di G. CECCHINI. Parte prima e seconda. L. 20.—

I due noti e benemeriti studiosi tedeschi hanno raccolto in un quadro organico e sintetico i risultati della migliore critica storica degli ultimi decenni sulla storia di Roma. La traduzione, riveduta dagli autori e corredata di una ricca aggiunta bibliografica, è stata condotta con la massima scrupolosità.

- A. ANZILOTTI, *Vincenzo Gioberti*, vol. di 450 pag. L. 14.—

Nell'assoluta scarsenza in Italia di libri sintetici, che tratteggino le grandi figure del nostro Risorgimento, questo volume viene opportunamente a soddisfare il bisogno, sempre più diffuso in un momento di rinnovato interesse per la storia del nostro moto nazionale, di un libro d'insieme sul grande uomo di Stato piemontese e sul padre spirituale del liberalismo italiano. Il libro dell'Anzilotti non è soltanto una esposizione lucida completa ed organica del pensiero e dell'opera politica del Gioberti, ma anche una storia in iscorcio del primo cinquantennio del nostro Risorgimento.

A tutti coloro che oggi s'interessano delle origini e dello sviluppo dei partiti politici italiani e della storia del liberalismo, quest'opera, largamente documentata e frutto di lunghe indagini originali, servirà di orientamento e farà comprendere, con maggiore senso storico, le più recenti vicende della nazione.

- G. GENTILE, *G. Capponi e la cultura toscana del secolo XIX*, vol. di circa 500 pag. L. 18.—

È la storia sintetica del moto di pensiero che ha promosso e accompagnato la nostra ricostruzione a nazione studiato negli scrittori più rappresentativi della cultura toscana del secolo XIX.

- E. CICCOTTI, *Storia greca* L. 18.—

Originale e sintetico quadro organico di tutta la storia greca dalle origini alla conquista romana. L'edizione italiana è più ampia e completa della traduzione tedesca apparsa nella *Weltgeschichte* dell'Hartmann ed è corredata di una succinta nota bibliografica.

- G. VOLPE, *Movimenti religiosi e sette eretiche nella società medievale italiana (Secoli XI XIV)* L. 15.—

Il nostro massimo storico studia in questo volume con la sua consueta maestria e acutezza critica uno dei fenomeni più salienti della complessa vita medievale.

Ordinazioni e cartoline vaglia a Vallecchi Editore - Firenze, Via Ricasoli 8

L. M. HARTMANN, *Il Risorgimento, Le basi dell'Italia moderna (1815-1915)*.

Trad. di G. MARANINI. L. 8.—

Succinta, sintetica e organica esposizione delle correnti e degli indirizzi prevalenti nel secolo di formazione della nostra coscienza nazionale.

G. STEPANOW, *Storia della Russia dalle origini ai giorni nostri*, con tre carte geografiche L. 8.—

È la prima storia russa, che esca in Italia, fatta con criterii rigidamente scientifici e con larga e diretta informazione sulle fonti. Ci porge altresì nell'ultimo capitolo la prima interpretazione *storica* della rivoluzione bolscevica, giudicata alla stregua non di astratti canoni storiografici, ma di tutto il passato del grande impero moscovita.

(Sconto del 20 % agli abbonati di "La Nostra Scuola", e "Levana,,).

Collezione CLASSICI ANTICHI

TACITO, *Opere minori*, Dialogo degli oratori - Vita di agricola Germania, tradotte e illustrate da CÉSARE GIARRATANO L. 5.—

Accuratissima traduzione delle opere minori di Tacito, tradotte e illustrate da uno dei nostri più intelligenti e competenti latinisti. Precede una dotta prefazione dilucidativa.

(Sconto del 20 % agli abbonati di "La Nostra Scuola", e "Levana,,).

LA CRITICA LETTERARIA

a cura di E. CODIGNOLA

A. MEOZZI, *L'opera di G. Carducci*, vol. di 570 pag. L. 18.—

È il primo saggio sintetico sul Carducci, che si prefigga di illustrare in tutti i suoi aspetti la grande figura del poeta maremmano. Il Meozzi ha saputo valutare l'opera carducciana alla luce delle più moderne teorie storiografiche ed estetiche, senza mai indulgere al malvezzo di condannare canoni artistici e interessi spirituali estranei alla mentalità contemporanea.

DE SANCTIS F., *Leopardi*, a cura di M. CASOTTI e V. SANTOLI.

WALZEL, *Il romanticismo tedesco*, trad. di V. SANTOLI.

(Sconto del 20 % agli abbonati di "La Nostra Scuola", e "Levana,,).

LEVANA

RASSEGNA BIMESTRALE DI FILOSOFIA DELLA
EDUCAZIONE E DI POLITICA SCOLASTICA :: ::

Direttore: *Ernesto Codignola* — Redattore Capo: *Mario Casotti*.

Levana si propone di contribuire a quel mirabile risveglio di studi pedagogici che si nota da più anni nel nostro paese e di affiatarsi sempre più agli uomini di scuola e i politici con i problemi che l'idealismo ha il grande merito di aver sollevato, pur non essendo riuscito ancora del tutto a improntare di sé la prassi educativa e politica tuttora asservita per troppa gran parte all'ideologia positivista. Il positivismo infatti, sebbene abbia ormai esaurito a pieno il suo compito storico e abbia perduto ogni verace vitalità non essendo più alimentato dal fecondo lavoro della scienza, ostacola ancora, con la tenace resistenza passiva delle opinioni inveterate e abitudinarie, anche i più magnanimi sforzi rivolti a suscitare nella nazione la coscienza della nuova vita che le pulsa in seno ed a porre le istituzioni all'unisono con la concezione più realistica e più profonda dell'attività spirituale e dell'educazione conquistata ormai dagli intelletti più vigili.

A raggiungere il fine propostosi *Levana* crede opportuno raccogliere i suoi sforzi su tre punti fondamentali: collaborare attivamente alla revisione critica, già iniziata dai maggiori maestri del pensiero italiano, della ideologia pedagogica che alimenta tuttora di sé la nostra prassi e politica scolastica; propugnare con l'esempio di indagini originali la necessità di instaurare un metodo più decorosamente scientifico nello studio della storia pedagogica, per innalzare la filosofia dell'educazione a quella consapevolezza storiografica che le manca oggi quasi del tutto; iniziare i connazionali ad una conoscenza concreta e metodica dello spirito e delle istituzioni educative vigenti fra i popoli più progrediti e civili.

Ma in quest'opera di critica e di revisione essa intende esplicare un'azione ricostruttiva piuttosto che negativa. Ovvie ragioni storiche hanno costretto l'idealismo, in un primo momento di reazione, a svalutare e ripudiare nella loro interezza, soluzioni ed esigenze che è giunta ormai l'ora di prendere a reinterpretare e soddisfare da un punto di vista più comprensivo.

L'idealismo, come ogni indirizzo organico di pensiero, può trionfare per davvero solo accettando lealmente l'eredità degli avversari, cui è succeduto nel magistero delle coscienze, e fecondando i germi vitali ch'essi hanno seminato.

Levana si pubblica trimestralmente in fascicoli di circa 125 pag.

Ogni numero, oltre ad articoli e memorie originali, contiene le seguenti rubriche: *La vita della scuola in Italia e all'Estero - Varietà - Recensioni - Note ed appunti - Schermaglie - Fra libri e riviste*.

Prezzo d'abbonamento: L. 25 per l'Italia - L. 50 per l'Estero. — Un fascicolo separato L. 5.

Queste rubriche tengono il lettore informato non solo dell'attività politico-scolastica del nostro paese, sulla quale riferisce estesamente un corrispondente da Roma, ma di quella altresì delle maggiori nazioni civili, dalle quali inviano regolarmente corrispondenze valenti studiosi come il Prof. G. E. Broche dell'Università di Marsiglia per la Francia, il Dottor Angelo Crespi per l'Inghilterra, il Prof. Aldo Oberdorfer per la Germania: pubblicano corsi o documenti inediti (i primi numeri di *Levana* hanno pubblicato fra l'altro un corso inedito di G. Gentile sulla psicologia dell'infanzia) danno un resosento critico di tutte le riviste e opere notevoli che possono interessare i nostri lettori.

NB. — Agli abbonati di *Levana* la casa editrice Vallecchi concederà il 20% su tutte le sue pubblicazioni, franche di porto. Abbonamento annuo cumulativo *Levana* (L. 25) *La nostra Scuola* (L. 12): L. 32.

Direzione: Via Solferino, 19, Pisa. — Amministrazione: Vallecchi Editore, Via Ricasoli, 8, Firenze.

Ordinazioni e cartoline vaglia a Vallecchi Editore - Firenze, Via Ricasoli 8

